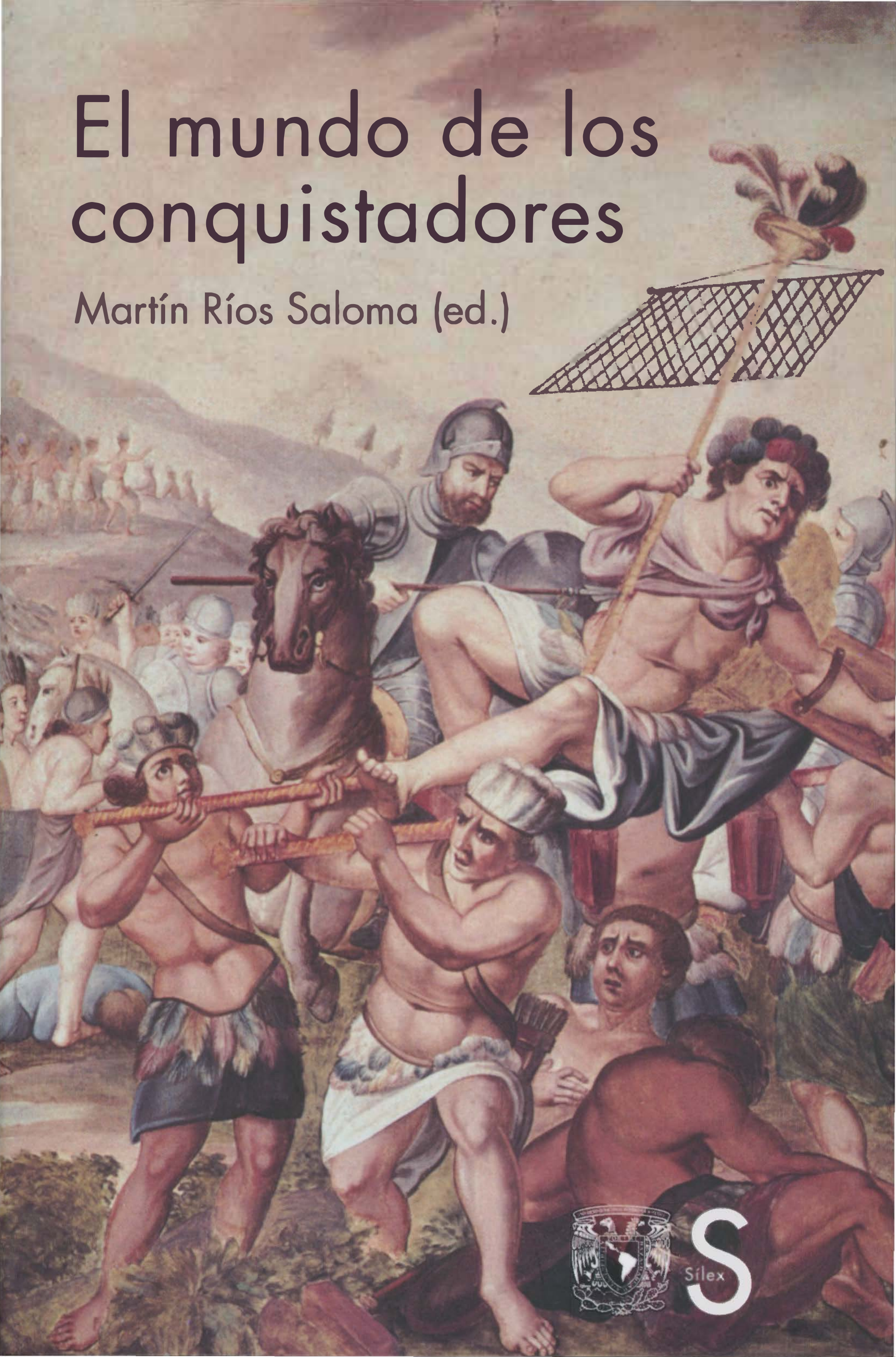
El mundo de los conquistadores

Martín Ríos Saloma (ed.)



Martín Ríos Saloma (ed.) es investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Realizó sus estudios de doctorado en el Departamento de Historia Medieval de la Universidad Complutense de Madrid y ha sido profesor en diversas universidades mexicanas donde ha impartido clases sobre Historiografia Antigua y Medieval, Edad Media e Historia de España. Cuenta con varias publicaciones sobre historiografía española, entre las que destaca su libro *La Reconquista: génesis y desarrollo de una construcción historiográfica* (2011); *Fernando III. Tiempo de cruzada* (2013) y *La Reconquista en la historiografía española contemporánea* (2013).

Eric Palazzo
Daniel Baloup
Dominique de Courcelles
José Rubén Romero
Miguel Pastrana
Emilio Mitre
María Isabel Pérez de Tudela
Marisa Bueno
Luis Arnal
Juan Ricardo Jiménez
Alessandro Vanoli
Patrick Henriet
Klaus Herbers
Hélène Sirantoine
Carlos de Ayala
Alejandro Morín
Víctor Muñoz
Louis Cardaillac
Francisco García Fitz
David Porrinas
Marion Dubron
María del Carmen Martínez
María del Carmen León
Laura Matthew
Fernando Ciaramitaro
Carlos Reglero
Nicolás Ávila
Marcelo Ramírez
Eliana Magnani
Guadalupe Pinzón
Bernard Grunberg
Antonio Rubial
Francisco Moreno
Junko Kume

El año de 1519 inició el proceso que culminaría con la incorporación de la Nueva España a la Monarquía Católica. El presente volumen, en el que participan reconocidos medievalistas y modernistas de ambos lados del Atlántico, busca analizar, en una perspectiva de muy larga duración, el trasvase de experiencias de distinta naturaleza entre los espacios mediterráneo y atlántico. Con ello se pretende contribuir a una mejor comprensión del proceso de reconocimiento, conquista y colonización de América al vincularlo con el desarrollo histórico de la península ibérica durante los últimos siglos de la Edad Media.

Portada: *Batalla de Otumba*, 1520. Museo de América







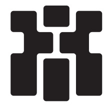
www.historicas.unam.mx



EL MUNDO DE LOS CONQUISTADORES

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Serie Historia General / 34



SÍLEX EDICIONES

Serie Historia Medieval



EL MUNDO DE LOS CONQUISTADORES

Edición
Martín F. Ríos Saloma

Luis Arnal Simón • Nicolás Ávila Seoane • Carlos de Ayala Martínez
Daniel Baloup • Marisa Bueno Sánchez • Louis Cardaillac
Fernando Ciaramitaro • Dominique de Courcelles
Marion Dubron • Francisco García Fitz • Bernard Grunberg
Patrick Henriet • Klaus Herbers • Juan Ricardo Jiménez Gómez
Junko Kume • María del Carmen León Cázares • Eliana Magnani
María del Carmen Martínez Martínez • Laura Matthew
Emilio Mitre Fernández • Francisco J. Moreno Martín
Alejandro Morín • Víctor Muñoz Gómez • Eric Palazzo
Miguel Pastrana Flores • María Isabel Pérez de Tudela y Velasco
Guadalupe Pinzón Ríos • David Porrinas González
Marcelo Ramírez Ruiz • Carlos Reglero de la Fuente
José Rubén Romero Galván • Antonio Rubial García
Hélène Sirantoine • Alessandro Vanoli





UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 2015

El mundo de los conquistadores / edición Martín F. Ríos Saloma ; [autores] Luis Arnal Simón y [otros treinta y dos].
864 p. – (Serie Historia General ; 34)

ISBN UNAM: 978-607-02-7530-2
ISBN Sílex: 978-84-7737-888-4

1. Conquistadores – España. 2. Conquistadores América. 2. América – Descubrimiento y exploración – Españoles 3. América – Colonización – Historiografía. I. Ríos Saloma, Martín F. II. Arnal Simón, Luis. III. Serie.
E123 M85 2016

Este libro ha sido posible gracias al apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México, mediante proyecto PAPIIT IN402913-3 "El mundo mediterráneo y su proyección atlántica: entre el medioevo y la modernidad (s. XI-XVII)

Primera edición: 2015

Instituto de Investigaciones Históricas
Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria
Coyoacán 04510, Ciudad de México
ISBN 978-607-02-7530-2

C/ Alcalá 202, Iº C. 28028 Madrid, España
silex@silexediciones.com
www.silexediciones.com
ISBN 978-84-7737-888-4



Impreso en México

El mundo de los conquistadores

editado por el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM,
se terminó de imprimir el 22 de diciembre de 2015
en Hemes Impresores, Cerrada de Tonantzin 6,
colonia Tlaxpana, 11270, Ciudad de México.
Su composición estuvo a cargo de Sílex Ediciones.
La edición, en papel Cultural de 90 gramos, consta de 500 ejemplares
y estuvo al cuidado del Departamento Editorial.

Contenido

Cuarta parte
La guerra de conquista y sus protagonistas

Quinta parte
La incorporación del espacio conquistado

Sexta parte

La guerra y sus manifestaciones artísticas

Presentación

Le donne, i cavallier, l'arme, gli amori,
le cortesie, l'audaci imprese io canto,
che furo al tempo che passaro i Mori
d'Africa il mare, e in Francia nocquer tanto,
seguendo l'ire e i giovenil furori
d'Agramante lor re, che si diè vanto
di vendicar la morte di Troiano
sopra re Carlo imperator romano.
(Ludovico Ariosto, *Orlando furioso*, 1516)

La mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crió, es el descubrimiento de Indias; y así las llaman Nuevo Mundo. Y no tanto le dicen nuevo por ser nuevamente hallado, cuanto por ser grandísimo y casi tan grande como el viejo, que contiene a Europa, África y Asia. También se puede llamar nuevo por ser todas sus cosas diferentísimas de las del nuestro [...]
(Francisco López de Gómara, *Historia General de las Indias*, 1555)

[...] *y a esta causa, digo y afirmo que lo que en este libro se contiene es muy verdadero, que como testigo de vista me hallé en todas las batallas y reencuentros de guerra; y no son cuentos viejos, ni Historias de Romanos de más de setecientos años, porque a manera de decir, ayer pasó lo que verán en mi historia, y cómo y cuándo y de qué manera.*
(Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 1632)

El volumen que el lector tiene entre sus manos reúne los trabajos presentados en el marco del Encuentro Internacional que se celebró en Ciudad de México los días 4, 5 y 6 de junio de 2008 bajo el título *El mundo de los conquistadores. La península Ibérica en la Edad Media y su proyección en la conquista de América*. El Encuentro, convocado por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México y el Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, reunió a reconocidos medievalistas y modernistas de ambas orillas del Atlántico con el fin de analizar –en una perspectiva de larga duración– las continuidades, las rupturas y las innovaciones en el proceso de reconocimiento, conquista y colonización de América en función de la tradición medieval europea en general y de la península Ibérica en particular.

Desde el inicio, la reunión se concibió como un espacio de diálogo fecundo entre medievalistas y modernistas a partir del cual fuera posible lanzar miradas cruzadas entre espacios (el espacio mediterráneo y el espacio atlántico), periodos (la Edad Media y la Época Moderna), tradiciones historiográficas y generaciones de estudiosos. Ello es lo que explica que junto a reconocidos profesores universitarios participaran jóvenes investigadores, y que los especialistas en las temáticas medievales, con la metodología propia del medievalismo, cruzaran las delimitaciones y convenciones cronológicas impuestas por la academia para analizar diversos fenómenos culturales propios del espacio americano, o que especialistas en la Nueva España retrotrajeran su análisis a los siglos xiv y xv con el fin de buscar los orígenes del problema estudiado. En este sentido, no sobra decir que el especialista de cada periodo o temática puede encontrar interpretaciones distintas a las tradicionalmente aceptadas o echar de menos algún texto especializado, clásico o de reciente aparición; cuando las miradas se cruzan, lo más probable es que se vean cosas distintas y por ello es necesario subrayar que cada autor escribió desde sus propios marcos referenciales y tradiciones historiográficas en pleno ejercicio

de su libertad investigadora, pero respetando en todo momento el rigor exigido al trabajo científico de alto nivel. Los correspondientes dictámenes ciegos, elaborados por pares especialistas en las diversas materias tratadas, contribuyeron no poco a elevar la calidad del trabajo colectivo aquí presentado.

Con el fin de articular la discusión de forma coherente, el encuentro se articuló en torno a ocho mesas de discusión: la historiografía y los aspectos metodológicos; la cristiandad frente al islam; las realidades fronterizas; la guerra de conquista y sus fundamentos históricos, políticos, jurídicos y teológicos; la integración del espacio conquistado (península Ibérica); la integración del espacio conquistado (América); los actores de la conquista, y la guerra y sus manifestaciones arquitectónicas y artísticas. Debido al trabajo de selección llevado a cabo, no todas las ponencias presentadas tuvieron cabida en el volumen final, por lo que, con la doble finalidad de mantener la coherencia científica de los textos y responder de la forma más completa posible la pregunta rectora, se integraron seis secciones que, son, respectivamente: *Reconquista y conquista: aproximaciones historiográficas*; *Las realidades fronterizas*; *La guerra de conquista: fundamentos y legitimación*; *La guerra de conquista y sus protagonistas*; *La incorporación del espacio conquistado,* y *La guerra y sus manifestaciones artísticas*. Estas esferas buscan reflejar la complejidad y simultaneidad de los procesos iniciados a partir de 1492 y mostrar que, a pesar de todo lo que se ha escrito sobre la conquista de América, aún es posible realizar aportaciones significativas cambiando el punto de vista, trabajando con documentación inédita o, sencillamente, planteando nuevas preguntas a las viejas fuentes.

De esta suerte, la primera parte, intitulada *Reconquista y conquista: aproximaciones historiográficas* tuvo como objetivo analizar a los autores y obras que han interpretado y escrito discursos históricos en sentido amplio sobre los procesos de conquista, tanto en la península ibérica como en América, aunque también se reflexiona sobre la construcción de las identidades históricas tanto

de España y Portugal como de América. Así mismo, en esta sección se incluyen algunas reflexiones de naturaleza metodológica.
En el apartado, *Las realidades fronterizas* se fusionaron aquellos trabajos que analizan la forma en que se construyó la conciencia y la identidad de Europa frente al islam a lo largo de la Edad Media y en los diversos escenarios geográficos (Península Ibérica, Sicilia, Mediterráneo, Medio Oriente) con el objetivo de insertar la lucha de los reinos hispano-cristianos contra Al-Andalus en un amplio contexto junto con aquellos que tenían como objeto las realidades fronterizas tanto en la península Ibérica como en América: organización militar y sistemas de fortificación, organización del espacio fronterizo, actividades y relaciones económicas, relaciones culturales y vida cotidiana, entre otros.
La tercera parte lleva por título *La guerra de conquista: fundamentos y legitimación*, y en él se incluyeron aquellos trabajos en los que se analiza tanto las formas de hacer la guerra –estrategias militares, armamento, organización y abastecimiento de las milicias y huestes, etc.–como los fundamentos de naturaleza histórica, política, jurídica y teológica que legitimaron la conquista militar tanto en la península Ibérica como en América.
En la sección *La guerra de conquista y sus protagonistas* se integraron aquellos trabajos que tenían como objeto de estudio a los hombres que protagonizaron la conquista de los respectivos territorios andalusíes y americanos. Huelga decir que los autores no se limitaron a reproducir los rasgos biográficos más sobresalientes de personalidades como Rodrigo Díaz de Vivar, Fernando de Antequera o Hernán Cortés, sino que dieron a conocer valiosa documentación inédita o bien abordaron aspectos hasta ahora poco trabajados sobre los que han sido llamados «los señores de la guerra».
La parte intitulada *La incorporación del espacio conquistado* reunió así mismo los trabajos que analizaron los aspectos sociales, económicos y jurídicos de la conquista de los territorios andalusíes y americanos y la forma en que los diversos actores –la

Corona, la nobleza, las ciudades, la Iglesia y los campesinos– se apropiaron del espacio conquistado articulando nuevas redes castrales, urbanas, sociales, conventuales y parroquiales a la vez que desarrollaron diversas actividades económicas.

Finalmente, en la sección denominada *La guerra y sus manifestaciones artísticas* se aglutinaron los trabajos dedicados al estudio de las manifestaciones plásticas y arquitectónicas y generadas tanto en la península Ibérica como en América en el marco de los procesos de conquista, privilegiando la óptica de la arqueología, la castelleología y la iconografía, así como sus diversas funciones sociales y simbólicas.

De los trabajos presentados en aquellos días pueden extraerse diversas conclusiones, tanto de naturaleza metodológica como epistemológica.

En primer lugar, es deseable que las instituciones y los estudiosos rompan los rígidos marcos académicos impuestos por la tradición occidental y la administración universitaria, para posibilitar y favorecer el diálogo interdisciplinar –amén del interinstitucional– con el fin de lanzar miradas de larga duración sobre procesos históricos particulares –en este caso la conquista de América– que permitan replantear los marcos explicativos generales y hacer los ajustes necesarios en las interpretaciones tradicionales. Hoy, por ejemplo, ya no es posible hacer historia de la Nueva España considerándola como un territorio aislado, cerrado y que se agota en sí mismo, pues el Virreinato se integró plenamente en el seno de la Monarquía Católica y su desarrollo histórico estuvo, necesariamente, vinculado a la evolución general de la monarquía hispana.

En segundo término, y dada la complejidad del problema a tratar –la integración del continente americano en el mundo occidental–, se hace necesario construir redes internacionales y grupos de investigación que analicen cada uno de los aspectos particulares y que incentiven el diálogo fecundo entre medievalistas y modernistas. Las miradas lanzadas desde América pueden resultar un paliativo a la, a veces, excesiva especialización y fragmentación

del conocimiento, en tanto que las miradas lanzadas desde Europa pueden evitar las generalizaciones. Todo ello, en suma, permitiría ampliar los horizontes cronológicos y geográficos a partir de los cuales se ha estudiado el proceso de reconocimiento, conquista y colonización de América con el fin de comprender mejor el sentido y los significados profundos de las acciones llevadas a cabo por navegantes, conquistadores, frailes, encomenderos y agentes de la Corona, muchos de los cuales hunden sus raíces no ya en la Edad Media, sino en la propia Roma.

Por otra parte, el encuentro permitió constatar que no es posible hacer un corte radical entre la Edad Media y la Época Moderna y que debe replantearse la cronología general que propusiera Kristobal Keller en el siglo xvii. En este sentido, la conclusión principal consiste en señalar que el periodo comprendido entre los siglos xi y xvii posee en sí mismo una unidad de sentido histórico, de tal suerte que las acciones de los actores europeos sobre el espacio americano y las poblaciones autóctonas no fueron el resultado de una respuesta puntual frente a la realidad americana, sino que más bien obedecieron a una serie de dinámicas históricas y experiencias previas (militares, políticas, religiosas, económicas, ideológicas, y culturales) desarrolladas en el ámbito mediterráneo.

De lo anterior se desprenden dos consecuencias fundamentales que son así mismo conclusiones del encuentro. La primera señala que el proceso de reconocimiento, conquista y colonización de América no puede entenderse exclusivamente como una historia estrictamente atlántica, sino, más enriquecedor aún, como un trasvase de experiencias entre el espacio mediterráneo y el espacio atlántico.

La segunda consiste en proponer una nueva periodización histórica, pues al haber analizado distintos fenómenos históricos a través de un método comparativo en una perspectiva de larga duración, es posible mostrar, en última instancia, que la Edad Media no termina en el siglo xv sino que, más bien, la modernidad

hunde sus orígenes en el siglo xi –con el momento gregoriano– y se extiende hasta el siglo xvii. A lo largo de estos siete siglos podemos comprobar en el ámbito europeo en general, y el mediterráneo en particular, el desarrollo paralelo de, al menos, cuatro procesos históricos: 1) el fortalecimiento paulatino de las monarquías y la recuperación por parte de la Corona de las funciones propias del Estado (administración y defensa del territorio, fiscalización, e impartición de justicia), aunque los monarcas nunca dejaran de considerar sus estados como territorios patrimoniales; 2) el desarrollo del capitalismo mercantil y financiero; 3) la lucha por el control de las fuentes de abastecimiento de metales preciosos y materias primas, así como de las rutas comerciales, tanto marítimas como terrestres, y 4) la autoafirmación de la cristiandad de tradición católica romana frente a los enemigos externos (paganos e infieles) y a los enemigos internos (herejes y judíos).
Una cuarta conclusión general –desarrollada a partir de la anterior– nos lleva a romper con la visión ofrecida por el Luis Weckmann en uno de sus estudios señeros: América en general y la Nueva España en particular no recibieron una «herencia medieval» que se hacía visible en elementos externos y «superficiales», como el ideal caballeresco, sino que, antes bien, es posible entender diversos aspectos caros a las sociedades iberoamericanas como elementos estructurales implantados de forma voluntaria y consciente a partir de las experiencias mediterráneas. Estas experiencias a la postre conformarían nuestra identidad y en algunos casos se mantienen vigentes tal y como sucedería con las instituciones políticas, jurídicas y eclesiásticas; la articulación del espacio y el territorio; el encuadramiento y la organización de las poblaciones indígenas, mestizas y blancas a partir de los obispados, las parroquias y las unidades de producción agropecuaria (encomiendas, haciendas); las concepciones sobre el tiempo, un tiempo lineal de raíz cristiana (no ya el circular de raíz mesoamericana), cuyo paso está marcado por las festividades cristianas; los fenómenos de naturaleza religiosa (fiestas, devociones, patronazgos, etc.), y, por último pero no

menos importante, la construcción de la identidad de los habitantes americanos a partir de nombres de raíz cristiana (mártires, santos y advocaciones marianas), greco-latina (Elena, Julio, César, Octavio, Antonio), o germana (Rodrigo, Alfonso, Fernando), y de la construcción de una filiación patriarcal vinculada con la *gens* (Rodríguez, Martínez, Fernández, Ordoñez, Sánchez y Pérez), el lugar de procedencia (Orduña, Ávila, Medina, del Campo, del Río) o la actividad económica o profesional (Molinero, Pastor, Escudero).

Si hubiese que responder la pregunta rectora del encuentro en dos líneas, podría decirse sin lugar a duda que tuvieron mayor peso histórico las continuidades que las innovaciones o las rupturas. Quizás la más importante de estas últimas, –estudiada ya por el propio O'Gorman– sea la aparición misma del Nuevo Mundo en el horizonte cultural europeo de la época y las profundas consecuencias que ello tuvo en los ámbitos geográfico, económico, político, y filosófico. Sin embargo, visto el proceso desde las centurias previas, la invención de América es la consecuencia de un proceso de expansión demográfica, económica, política y militar experimentado por la sociedad medieval europea desde el siglo xi que mantuvo su vigencia, al menos, hasta mediados del siglo xvii.



Para concluir esta presentación, es necesario hacer explícitos múltiples agradecimientos y ofrecer una disculpa pública.

Los agradecimientos están dirigidos, en primer lugar, a cada uno de los participantes en el encuentro que, provenientes tanto de América (Argentina, México) como de Europa (Alemania, España, Francia, Italia) e inclusive Asia (Japón), ofrecieron trabajos de altísima calidad académica. En segundo lugar, a las dos instituciones convocantes y a sus respectivas directoras, la doctora Alicia Mayer (IIH-UNAM) y la doctora Perla Chinchilla (UIA), pues sólo gracias a su apoyo fue posible materializar el encuentro

y reunir en México a más de treinta especialistas. En este mismo sentido, es imperativo hacer pública nuestra gratitud a las instituciones y patrocinadores que con su apoyo material contribuyeron a la cristalización del mismo: el Centro de Estudios de Historia de México CARSO y el Casino Español de México – sedes alternas de las sesiones del 5 y 6 de junio respectivamente–; la Secretaría de Relaciones Exteriores de México (SRE); el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH); la Secretaría de Turismo de la Ciudad de México (ST); la delegación en México de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación y la Cultura (UNESCO-México); la Fundación Fomento Cultural Grupo Salinas; el Instituto Italiano de Cultura; la Embajada de Francia en México; el Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA); el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA); la Casa de Velázquez de Madrid; la Universidad Complutense de Madrid, la Universidad Autónoma de Madrid; el Seminario Interdisciplinario de Estudios Medievales de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, la casa Emina, la casa editorial Sílex y al propio departamento editorial del Instituto de Investigaciones Históricas. De igual forma, es imperativo agradecer el apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México dado que gracias al Proyecto PAPIIT IN402913-3 «El mundo mediterráneo y su proyección atlántica: entre medievo y modernidad (s. xi-xvii)» fue posible obtener parte de los fondos necesarios para la publicación del presente volumen.

Por supuesto, las instituciones solo pueden llevar a cabo sus tareas gracias al compromisos de quienes en ellas laboran, por lo que de manera particular quisiera explicitar mi gratitud hacia quienes desde el principio apoyaron el proyecto: Alicia Mayer, Ana Carolina Ibarra, Alfredo Ávila, Raquel Druker, Manuel Ramos, Adriana Gutiérrez, Esther Salinas, Mercedes García, Edmundo Flavio, Ciro Caraballo, Alberto Fierro, Verónica Bejarano, Esteban Rodríguez, Guillermo Velázquez, David Scalmani, Annie

Marchegay, Odile Hoffmann, George Lomné, Daniel Baloup, Jaime Cristo, Ena Lastra, Rosalba Cruz, Gabriela Estrada. Miriam Izquierdo y Ramiro Domínguez, a quien particularmente agradezco que por tercera vez haya decidido apoyar un proyecto editorial que permita que el volumen sea accesible tanto en Europa como en América.

No menos importante fue el apoyo de mis alumnos tanto de la UNAM como de la Universidad Iberoamericana que participaron con entusiasmo desinteresado y alto compromiso en la organización y desarrollo del encuentro a lo largo de una semana: Blanca Ángeles, Diego Améndolla, Francisco Méndez, Fabiola Carrillo, Omar Urbina, Alexia Visone, Alan Rojas, Erika Rivera y María MacGregor. Es menester, asimismo, reconocer públicamente la tarea de quienes me apoyaron en la labor de edición de los textos, particularmente en las arduas tareas de homologación del aparato crítico: René Rubio, Diego Améndolla y, en la fase final, Pedro Marañón; debo decir que fue Pedro quien dio el impulso final al trabajo preparatorio cuando mis obligaciones académicas y administrativas al frente de la Secretaría Académica me impedían dedicar el tiempo que hubiera deseado para que el volumen, por fin, viera la luz de la imprenta. A Sandra Torres agradezco su apoyo en la coordinación del envío y recepción de las pruebas finales para su corrección por parte de los autores y a Cristina Pineda su profesionalismo y desvelos en la edición de esta voluminosa obra.

Este último reconocimiento me obliga, a su vez, a ofrecer disculpas públicas por el enorme retraso con el que los textos son publicados respecto de la fecha del encuentro: a la dificultad propia de editar un volumen en el que participaron tantos autores –lo que hizo más lenta la búsqueda de los dos informes valorativos que cada uno de los textos debía llevar para cumplir con la normativa editorial de Instituto– se sumó la enorme carga de trabajo cotidiana que me impedía presentar el texto para su edición. En este sentido, el ofrecimiento de mis disculpas se dirige en primer

lugar a los autores de los textos por el inopinado retraso y, en segundo término, a todos cuantos conocían el proyecto y esperaban verlo materializado pronto. Con el fin de subsanar las posibles debilidades generadas por el paso del tiempo, los autores tuvieron la ocasión de poner a punto sus textos cuando así lo consideraron oportuno.

Frente a este retraso, sólo es posible presentar al volumen mismo, pues la calidad de los trabajos que lo integran hacen de él una aportación de alto nivel científico que abre nuevas perspectivas de trabajo, nuevas líneas de interpretación y nuevas lecturas de las viejas fuentes y a pocos años de que se cumpla el quinto centenario de la conquista de México-Tenochtitlan, la obra quiere ser un primer trabajo de envergadura para iniciar la discusión científica en torno a tal acontecimiento una vez pasados los debates en torno al sentido y significado del Quinto Centenario del Descubrimiento de América y solo en este sentido su aparición tardía podría considerarse como un elemento positivo.

Tras los años de trabajo empeñados, quisiera cerrar esta presentación asentando que convencido de la necesidad imperiosa de ampliar los horizontes históricos e historiográficos mexicanos, el autor de estas líneas y coordinador del libro, formado en México y Europa, no ha pretendido otra cosa que crear un marco que permita fomentar los estudios medievales en nuestro país y posibilitar un diálogo fecundo entre el medievalismo y el modernismo con el objetivo de profundizar en el conocimiento de los procesos históricos que definieron la América de hoy. El lector ponderará en qué medida los objetivos han sido cumplidos y, sobre todo, en qué medida el Nuevo Mundo materializó las aspiraciones, los sueños, las ambiciones, los objetivos, las glorias, las miserias y los ideales de los hombres y las mujeres que a lo largo de tres siglos se hicieron a la mar en busca de nuevos horizontes y audaces empresas.

Martín F. Ríos Saloma
(IIH-UNAM)

La Iglesia, la formación del imaginario medieval y su recepción en América después de la conquista[1]

Eric Palazzo
Centro de Estudios Superiores de Civilización Medieval
Universidad de Poitiers

El tema de este coloquio internacional: «El mundo de los conquistadores. La península ibérica en la Edad Media y su proyección en la conquista de América» ofrece numerosas posibilidades de aproximación y de análisis para el historiador de la Edad Media. En el marco de esta conferencia inaugural, propongo explorar algunos aspectos de aquello que se acostumbra llamar, a partir de las propuestas de Georges Duby y de Jacques Le Goff, entre otros[2], el imaginario medieval, construido a lo largo de varios siglos por la teología cristiana en el marco de la institución eclesiástica, la Iglesia, y su recepción en América a partir de la Conquista. Más que hablar únicamente en términos de recepción, debería también insistir sobre la noción de interacción entre ciertos aspectos de la cultura medieval y de su imaginario con otros rasgos existentes en los territorios americanos antes de la conquista. Dicho de otra manera, se verá a lo largo de esta exposición que defiendo la idea de una interacción entre las culturas frente a aquella postura que señala únicamente la influencia de una cultura (en este caso

1 Quisiera agradecer calurosamente a Martín Ríos por haberme invitado a pronunciar la conferencia inaugural del coloquio celebrado en México y por haber traducido al castellano la versión francesa del presente texto.

2 Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, París, Gallimard, 1978, 432 p. (Collection Bibliothèque des Histoires); Jacques Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, París, Gallimard, 1985, 352 p.

aquella de la Edad Media occidental) sobre una o muchas otras culturas como es el caso de las sociedades amerindias. Tras revisar rápidamente los aportes de los trabajos recientes sobre nuestro tema, en particular el libro de Jérôme Baschet sobre la civilización feudal, abordaré sucesivamente dos puntos. Habiendo publicado este año un libro sobre el espacio sagrado cristiano en la Antigüedad y en la Edad Media y los rituales que tienen lugar en la naturaleza a través del empleo de altares portátiles[3], quisiera en primer lugar explorar brevemente los puntos comunes entre la concepción del espacio sagrado en el cristianismo medieval –en particular su relación con la naturaleza– y ciertos aspectos de la concepción del espacio sagrado en el seno de los territorios americanos conquistados. En segundo término, me interesaré en las características comunes de los rituales litúrgicos de la Edad Media, particularmente los dramas litúrgicos, con otros de naturaleza idéntica e inspirados directamente, en la mayoría de los casos, en las prácticas litúrgicas cristianas, y que fueron llevadas a la práctica en ciertas comunidades indígenas cristianizadas. Este segundo tema me permitirá igualmente decir algunas palabras acerca de la influencia de las prácticas rituales de determinadas comunidades indígenas de América en la elaboración de un marco teórico de la iconografía y de la iconología destinadas a «leer» las imágenes y los ritos occidentales de la Edad Media, o de otros periodos de la historia europea, tal como sería el Renacimiento.

Por lo que respecta al estudio del espacio sagrado medieval y su relación con la naturaleza o sus vínculos con la concepción del espacio ritual en las culturas amerindias, así como por aquello que diré sobre los «dramas» litúrgicos medievales y su exportación hacia el Nuevo Mundo, se trata por supuesto de aspectos centrales del imaginario de la cultura medieval, ampliamente elaborados y desarrollados por la Iglesia.

3 Eric Palazzo, *L'espace rituel et le sacré dans le christianisme. La liturgie de l'autel portatif dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Turnhout, Brépols, 2008, 205 p. (Culture & Société Médiévales, 15).

La exportación de la Edad Media hacia el Nuevo Mundo. Breve balance historiográfico

En el pasado, numerosos especialistas de las cuestiones relativas a la recepción de la Edad Media Occidental en las tierras de conquista americanas, han tratado de acotar los diferentes aspectos de esta recepción así como de aprehender las múltiples significaciones históricas y culturales. Pienso, particularmente, en los trabajos de Edmundo O'Gorman contenidos en su libro *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*, aparecido en 1958[4], o bien en la obra de Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, cuyos dos volúmenes datan de 1983[5]. Más cerca de nosotros, Jérôme Baschet ha propuesto una síntesis acerca de la historia de la Edad Media occidental o, más precisamente, sobre *La civilización feudal. Del año mil a la colonización de América*[6], donde aborda, de manera a la vez pertinente y problemática, la cuestión de la continuidad de la cultura medieval occidental, particularmente su dimensión feudal, sobre las tierras conquistadas por los europeos. En este marco, el autor defiende una idea cara a los historiadores: la larga duración. En efecto, la recepción del feudalismo medieval sobre las tierras americanas conquistadas constituye una ilustración de la teoría de la «larga duración», mostrando de esta manera, tal y como lo había sugerido Jacques Le Goff, que la Edad Media no se detiene «brutalmente» en 1453 (fecha de la toma de Constantinopla por los turcos) o en 1492 (fecha del arribo de Cristóbal Colón a América), sino que las estructuras profundas de este periodo de la historia occidental perduran hasta el final del Antiguo Régimen en Francia y, de manera más prolongada en Europa, o mejor aún, se

4 Edmundo O'Gorman, *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958, 132p.
5 Luis Weckmann, *La herencia Medieval de México*, México, El Colegio de México, 1983, 2 v., (Serie Historia/ El Colegio De México, Centro de Estudios Históricos).
6 Jérôme Baschet, *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, París, Aubier, Flammarion, 2004, 565 p., (Collection Historique).

proyectaban sobre las tierras americanas después de la Conquista. En su voluminoso libro, Jérôme Baschet se inscribe plenamente en la línea de las teorías de Jacques Le Goff sobre la «larga duración» a la que acabo de referirme y desarrolla la idea central según la cual la Edad Media occidental, en cuyo centro se encuentra la «civilización feudal», se prolongó ampliamente sobre las tierras americanas en tanto que de alguna manera fue exportada por los colonizadores europeos. Jérôme Baschet sondea la recepción de la Edad Media occidental y particularmente aquella de su sistema feudal en el seno del Nuevo Mundo y notablemente en los pueblos indígenas de México. Los argumentos del autor sobre los vínculos entre la colonización de América y la historia de la Edad Media «feudal» se desarrollan con fuerza y convicción, permitiéndole detectar los puntos esenciales de la «civilización feudal» que han sido el objeto de una «recuperación» o de una «recepción» ultra-atlántica por los conquistadores. Sin gran sorpresa, encontramos ahí la influencia de la Iglesia y del sistema feudal en su conjunto sobre la organización de la sociedad novohispana entre otros elementos. Sin embargo, Baschet detecta ciertas diferencias entre el feudalismo de la Europa medieval y el de la América colonizada y propone aplicar al mundo colonial americano el concepto de feudalismo. En este sentido, el autor afirma a justo título que si la Conquista es la prolongación de la Reconquista de la península ibérica desarrollada por los cristianos a partir del siglo XI, es necesario entonces repensar el corte tradicional entre Edad Media y Tiempos Modernos, así como introducir la idea según la cual la Conquista hunde sus raíces en la historia medieval de Occidente[7]. Los conquistadores partieron de una tierra cristiana reconquistada no solamente para ir a buscar del otro lado del Atlántico nuevas riquezas y fuentes económicas, sino también con el deseo de convertir y de evangelizar nuevas poblaciones, además de ver en dichas tierras materializarse la geografía imaginaria de

7 Véase particularmente la introducción, pp. 11-33.

la Edad Media. A ello viene a añadirse el deseo de exportar más allá de los océanos el modelo «feudal» de organización de la sociedad y colocarlo dentro del mundo medieval. Sobre este punto, Jérôme Baschet ha recalcado la importancia del número de instituciones de la Europa medieval que, más o menos transformadas, fueron retomadas en las tierras conquistadas. Aquí, la frontera es estrecha entre estructura feudal de la sociedad medieval y modo de funcionamiento colonial en el seno del territorio de las Américas. En la conclusión de su libro, Baschet postula la idea según la cual la conquista de América es el resultado de la dinámica de la sociedad feudal, aunque esta se hubiese agotado ampliamente en el momento en el cual se produce la Conquista[8]. En el corazón de la sociedad feudal, se encuentra el sólido sistema eclesiástico, el cual debe distinguirse en parte de la religión cristiana como tal, que ofrece una coherencia casi perfecta entre la noción de ambivalencia, que permite conjugar los contrarios, y el concepto de expansión dinámica, ya que es dentro de la naturaleza del sistema eclesiástico que éste se expande por el mundo y se difunde como una consecuencia de su naturaleza universalista, al menos según lo afirman los teólogos cristianos.

El espacio sagrado de la Edad Media cristiana y su relación con la naturaleza: un imaginario común con el espacio sagrado de las culturas amerindias

En los últimos años, numerosos medievalistas se han interesado en la noción de espacio dentro de la cultura medieval. Por mi parte, me he inclinado hacia el estudio del espacio ritual cristiano en la Antigüedad y la Edad Media no a partir de la exploración del espacio sagrado «por excelencia» que constituye el edificio «iglesia», es decir, el espacio consagrado en función del desarrollo de los rituales litúrgicos, sino explorando el lugar de culto situado fuera de la iglesia, donde se desarrollan los rituales a partir de la presencia «sacralizadora» del altar portátil, «imagen» de la Iglesia

8 Véase las pp. 503 a 529.

en su doble dimensión material y eclesiástica, que puede desplazarse por todas las partes del mundo, y en particular en el estudio del espacio de la naturaleza cuyo carácter sagrado está por analizar en función de la percepción de la naturaleza en la teología cristiana a partir de su profanación (o no) tras el pecado original[9]. Para comprender mejor la relación entre la naturaleza y lo sagrado en la Edad Media, detengámonos un instante en la forma en la que la naturaleza era percibida e interpretada por los teólogos medievales[10]. En este contexto, no hay ninguna duda de que, desde la perspectiva teológica cristiana, la naturaleza forma parte de la creación divina y que a este respecto la significación que ella reviste procede de la interpretación del relato de la creación en el libro del Génesis. Con el propósito de ilustrarlo, tomemos un solo ejemplo que no nos lleva más allá de la época carolingia. La vasta enciclopedia que es el *De universo* de Rábano Mauro contiene capítulos enteros consagrados a la exposición de los más variados espacios naturales de la tierra[11]. Aunque puede pensarse ciertamente que en estas páginas Rábano Mauro demuestra un gran conocimiento de la naturaleza y del saber antiguo, lo cierto es que la obra no está menos marcada por la interpretación bíblica de los elementos de la naturaleza, como lo demuestra la introducción ininterrumpida de diversos pasajes del Antiguo Testamento, particularmente aquellos del libro del Génesis. Algunos siglos más tarde, la interpretación teológica de la naturaleza y de sus diferentes elementos en relación con la alegoría bíblica estará siempre en el centro de los grandes textos producidos por los teólogos, quienes acordaron también un cierto lugar a una forma de naturalismo. En su largo poema consagrado a la palabra «Natura», Alain de Lille ensaya una verdadera síntesis entre

9 Véase mi libro citado en la nota 3.
10 El volumen de la XXXVII semana de estudios del Centro Italiano de Estudios Sobre el Alto Medievo de Spoleto (1989) no consagra ningún artículo específico a la teología de la naturaleza en la Edad Media. *L'ambiente vegetale nell'alto medioevo*, Spoleto, Fondazione CISAM, 1990, 2 vols.
11 *PL 111*. col. 1-614, véase particularmente los libros XI a XVII.

la interpretación teológica del pasado poniendo el acento, como acabamos de verlo, sobre la alegoría bíblica, y las consideraciones de orden filosófico, o «científico» si se prefiere, como por ejemplo, haciendo ciertas alusiones al vocabulario médico[12]. En un artículo nunca igualado hasta el día hoy, Marie-Dominique Chenu recreó la evolución de la relación entre el hombre y la naturaleza desde la alta Edad Media hasta los siglos xii y xiii[13]. Para el gran erudito dominico, el siglo xii hace aparecer una nueva relación entre el hombre y la naturaleza. Sin rechazar de ninguna manera la interpretación teológica de la naturaleza, donde el universo es percibido como un todo, formado en y por la acción de Dios, el naturalismo del siglo xii –como lo testimonian por ejemplo los escritos de Alain de Lille– hace posible la percepción de la naturaleza como una realidad externa a las consideraciones exclusivamente teológicas, presente y eficaz por ella misma así como en su diversidad. Según el padre Chenu, un proceso de desacralización de la naturaleza se produjo a partir del siglo xii debido al cambio en la concepción de los *Marabilia* por el de la existencia autónoma de los fenómenos de la vida. Esta nueva concepción naturalista de la naturaleza no era sin embargo incompatible con la lectura teológica hecha hasta entonces. En efecto, la coherencia ontológica de la naturaleza puesta en evidencia por los teólogos del siglo xii participa de la coherencia de la grandeza de Dios y de su acción creadora.

Este sincretismo entre la concepción naturalista de la naturaleza y su significación teológica, característica de la segunda mitad de la Edad Media, ha sido recientemente subrayada y analizada por Philippe Descola desde una perspectiva distinta de aquella que había animado el pensamiento del padre Chenu[14]. En un notable libro destinado a reconsiderar la relación entre naturaleza

12 *PL*, 210, col. 431-482.
13 Marie Dominique Chenu, «La nature et l'homme. La renaissance du xii^{e} siècle», en *La théologie au xiie siècle*, Paris, Vrin, 1957, pp. 20-51.
14 Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard-NRF, 2005, 623 p.

y cultura en la civilizaciones humanas (en particular aquellas nacidas en ciertas culturas americanas y amerindias) que pasa, entre otros aspectos, por una crítica acerba de la antropología moderna occidental, Descola aporta una mirada lúcida sobre la situación medieval a propósito de la relación entre naturaleza y cultura[15].

Del origen sobrenatural de la creación y de la voluntad divina, el hombre obtiene el derecho y la misión de administrar la tierra, de administrar la naturaleza a su modo para su beneficio. Sin embargo, desde la perspectiva cristiana, la naturaleza, por su diversidad y el origen de su creación, permanece como un dominio perteneciente a Dios quien lo ha creado y lo ofrece al hombre como una suerte de libro donde él mismo puede descifrar los misterios de la creación divina. En comparación con ello, la Edad Media «no habría desmerecido», como escribe Philippe Descola. En efecto, la aparición y el desarrollo del pensamiento teológico naturalista alrededor del siglo xii habrían puesto las bases de la cosmología moderna que se introduce a continuación, combinando todo armoniosamente con la visión «clásica» de la transcendencia divina y con el lugar del hombre en la intención divina.

Fundamentalmente, el ensayo de Philippe Descola plantea con mucha agudeza y pertinencia la cuestión de la relación entre la naturaleza y la noción de alteridad en las culturas y las civilizaciones humanas, permitiendo comparar así la actitud de los hombres de la Edad Media frente a la naturaleza con la de aquellos pueblos provenientes de otros horizontes culturales, como los del territorio de América en general. Para la Edad Media, en efecto, la relación del hombre con la naturaleza coloca en el centro del debate su actitud frente al «otro» y su percepción de la alteridad a través de la naturaleza[16].

15 *Ibidem,* pp. 103-105.
16 Sobre la noción de alteridad en la Edad Media, ver Patrick J. Geary, «Multiple Middle Ages. Konkurrierende Meistererzählungen un der Wettstreit um die Deutung der Vergangenheit», *Historische Zeitschrift,* n. 46, 2007, pp. 107-120; Paul

Como se ha dicho, esta relación de alteridad entre el hombre y la naturaleza en la Edad Media no puede comprenderse sin tomar en consideración la teología cristiana que explica a su manera la creación de la naturaleza y del hombre. En este contexto hay que subrayar particularmente el hecho de que en la Edad Media, la naturaleza es un «otro» para el hombre, que está fundamentalmente habitada por lo divino y que en este sentido contiene una parte de lo sagrado. En este sentido, debemos considerarla como un verdadero «templo» al lado del templo de piedra y del templo interior que el hombre construye en sí mismo. En otros términos, el espacio sagrado está también dentro de la naturaleza, en el paisaje, y no solamente en los lugares edificados, consagrados y destinados a acoger los rituales litúrgicos. Agregamos a esta premisa que en tanto espacio sagrado, la naturaleza puede igualmente ser el marco del desarrollo de diversos rituales, como aquellos celebrados con el altar portátil, «imagen» simbólica de la iglesia en el sentido a la vez material y eclesiológico que tiene lugar en todo el mundo por el fenómeno de difusión de lo sagrado a partir del *locus*, el *signum* teológico de lo sagrado que es dicho altar portátil. Dicho de manera sencilla, el hombre de la Edad Media, en su deseo de dominar todo, en particular la naturaleza en tanto que Dios se lo ha permitido, ha venido a considerar el espacio sagrado únicamente a partir de la iglesia-edificio construida para la liturgia y sacralizada por el acto de dedicación y consagración. Por tanto, aunque como hemos visto, la noción de espacio sagrado aplicado a la naturaleza no corresponde forzosamente al cristianismo y no parece, si puede decirse así, natural, las múltiples ocasiones ofrecidas por las prácticas litúrgicas que necesitan un altar portátil y tienen lugar mayoritariamente en el medio natural, en el exterior de la iglesia, nos llevan a considerar, por una parte, la relación entre el Hombre y la naturaleza y, por

Freedman y Gabrielle Spiegel, «Medievalisms Old and New: The Rediscovery of Alterity in North American Medieval Studies», *The American Historical Review*, American Historical Association, Madison, v. 103, n. 3, 1998, pp. 677-704.

la otra, la manera en la que se piensa el espacio sagrado, el lugar ritual en la naturaleza.

Quisiera aportar como prueba de lo anterior el papel central desempeñado por el espacio natural –frecuentemente se trata de una naturaleza salvaje, hostil como el bosque[17]– en los relatos de fundación de iglesias y de monasterios que abundan particularmente en la literatura hagiográfica. En estos textos el acento se pone frecuentemente en la naturaleza como un lugar en el que, si puede decirse, lo sagrado está presente aunque sea en forma de sueño. La naturaleza también se considera aquí como un lugar habitado por lo divino desde el tiempo de la creación, donde lo sagrado que contiene se revela al hombre en eventos épicos, permitiéndole entrar en contacto con «el otro», la naturaleza, con el objetivo, a su vez, de ensalzar lo sagrado, primero por la construcción, después por la consagración del espacio ritual edificado.

Como se habrá comprendido, el altar portátil cristiano constituye un perfecto objeto de estudio para delimitar la doble definición del espacio sagrado y del lugar del ritual, tal como la teología medieval ha podido enunciarlo tomando en cuenta la relación dinámica entre el templo de piedra, el templo interior del hombre y el templo de la naturaleza. Los altares portátiles y los rituales en los cuales se utilizan permiten una reflexión profunda sobre la relación entre «lugar ritual», «espacio sagrado» y espacio natural, es decir, la geografía del paisaje[18].

De igual forma, este objeto ofrece la posibilidad de pensar el espacio sagrado a partir de nociones opuestas pero complementarias, tales como dentro y fuera, interior y exterior, construcción y naturaleza, polo (lo que conlleva la idea de la polarización del lugar de culto) y de la dilatación del espacio, o bien aquella de la

17 Reginald Grégoire, «La foresta come esperienza religiosa» en *L'ambiente vegetale... op. cit.*, vol. II, pp. 663-707.
18 Eric Palazzo, «The Role of Nature in the Definition of Sacred Space in Medieval Europe», en *Art, Ethics and Environment. A free Enquiry In to the Vulgarly Received Notion of Nature. Actes du colloque de Selfoss (Islandie), juin 2005*, Cambridge, Cambridge Scholars Press, 2006, pp. 36-44.

permanencia y la movilidad. En cierta manera, puede pensarse que el estudio del espacio sagrado creado a partir de los rituales que ponen en escena el altar portátil implica una reflexión sobre el modo de organización del espacio ritual a partir de interacciones entre diferentes unidades encajadas unas en otras en un espacio multidimensional, a instancias de aquello que Philippe Descola ha descrito para la realización de la liturgia de ciertas aldeas mexicanas –u otras situadas en los altiplanos de Bolivia– y en donde intervienen numerosos altares móviles que complementan los edificios fijos, de tal suerte que la iglesia situada en el centro de un dispositivo espacial geométrico, articula el espacio social, el espacio sagrado de la naturaleza y el espacio consagrado de la iglesia[19]. En este caso, el autor ha llegado a la elaboración de un espacio ritual donde el simbolismo espacial está estrechamente ligado a la connotación social del ritual y funciona según una repartición espacial segmentada de los altares.

Desde muchos puntos de vista podría aplicarse el mismo esquema de análisis para los rituales que utilizan los altares portátiles cristianos en la Antigüedad y la Edad Media, particularmente para todo aquello que corresponde con la concepción fragmentada del espacio ritual y las interrelaciones entre los diferentes lugares de culto implicados. El paralelismo que puede establecerse entre la concepción medieval del espacio sagrado de la naturaleza donde tienen lugar los rituales y el observado en otras culturas, como aquellas instaladas sobre el vasto territorio americano después de la Conquista, lleva a pensar que esta concepción del espacio sagrado cristiano ha podido fácilmente instalarse en otros territorios y en el seno de otras culturas cristianizadas después de la Conquista ya que, en estas culturas, el espacio sagrado de los rituales comprende también y en primer lugar el espacio infinito de la naturaleza.

19 Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, pp. 370-373.

En mi libro citado anteriormente, señalé la importancia de la exégesis hecha por los teólogos medievales acerca de los lugares de culto así como de los espacios sagrados descritos en la Biblia –particularmente en el Antiguo Testamento– para legitimar las prácticas litúrgicas del altar portátil. En efecto, numerosos pasajes veterotestamentarios ponen el acento sobre la santidad de un espacio natural y su sacralización por la intervención divina, como muestran ciertos pasajes sobre la celebración de rituales. Algunos de estos textos –como el de relato del sueño de Jacob (*Gen. 28, 11-22*)– constituyen un verdadero soporte para los teólogos y los canonistas cristianos, permitiéndoles justificar el uso del altar portátil. Estos textos bíblicos plantean en términos irrefutables y explícitos la relación entre la naturaleza y el espacio sagrado concretado en el desarrollo de los rituales en el espacio natural[20]. Además de que la exégesis de estos textos hace posible realizar prácticas litúrgicas con el altar portátil, la Edad Media considerará igualmente importante integrar la idea de la naturaleza en la construcción de los «paisajes de lugares simbólicos» (tales como los lugares del más allá) con estas misma referencias bíblicas[21]. Agreguemos a ello que la naturaleza ofrece múltiples posibilidades para desarrollar e instalar lugares rituales que completan, o más exactamente, interactúan con el espacio consagrado de la iglesia[22]. De todo ello resulta que la «liturgia al aire libre»,

20 Sara Japhet, «Some Biblical Concepts of Sacred Place», en Benjamin Kedar and Raphael Jehudah Zwi Werblowsky (ed.), *Sacred Space: Shrine, City, Land*, Londres, Macmillan, 1998, pp. 55-72.

21 John Howe, «Creating Symbolic Landscapes. Medieval Development of Sacred Space», en John Howe y Michael Wolfe (eds.), *Inventing Medieval Landscapes. Senses of Place in Western Europe*, Gainesville, University of Florida Press, 2002, pp. 208-223.

22 R. Bradley, «Monuments and Places», en Paul Garwood (ed.), *Sacred and Profane. Proceedings of a Conference on Archeology, Ritual and Religion*, Oxford, 1989, Oxford University Press, pp. 134-140. Véase también las contribuciones del volumen de Alexander T. Smith y Alison Brookes (eds.), *Holy Ground. Theoretical Issues Relating to the Landscape and Material Culture of Ritual Space Objects. Papers from a session held at the Theoretical Archaeology Group Conference Cardiff, 1999*», Virginia, Archaeopress, 2001, 97 p. Podrá también consultarse con provecho la contribución de Tom Cummins y de Joanne Rappaport sobre la reconfiguración del espacio cívico

para retomar la expresión empleada por Paul Post, ofrece una tipología ritual muy rica donde el espacio sagrado no depende únicamente de la naturaleza de la liturgia o del simbolismo de tal o cual lugar natural, sino donde puede estar sometido a las condiciones de la topografía del paisaje, en concreto a las condiciones climáticas de este paisaje, como es el caso no solamente de las prácticas litúrgicas cristianas de la Antigüedad y de la Edad Media, sino también de numerosos territorios americanos cristianizados tras la Conquista[23].

Los «Dramas» litúrgicos medievales: su recepción y transformación en el seno de las culturas indígenas de América

En la segunda parte de este trabajo, voy a centrar mi atención en la recepción y transformación en los territorios americanos de una forma particular de rituales litúrgicos que la Edad Media occidental ha visto nacer: los «dramas» litúrgicos[24]. En la Edad

y del espacio sagrado en los Andes en la época colonial, «The reconfiguration of Civic and Sacred Space: Architecture, Image and Writing in the colonial Northern Andes», *Latin American Literary Review*, Carnegie-Mellon University, Pittsburgh, v. 36, n. 52, pp. 174-200.

23 Paul Post, «Paysage rituel: la liturgie en plein air», *Questions liturgiques*, órgano del Liturgisch Instituut-Katholieke Universiteit te Leuven, Leuven, n. 77, 1996, pp. 174-190.

24 Karl Young, *The Drama of the Medieval Church*, Oxford, The University of Clarendon Press, 1933, 2 v.; O.B. Hardison, *Christian Rite and Christian Drama in the Middle Ages*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1965, 168 p., y sobre todo Christoph Petersen, *Ritual und Theater. Messallegorese, Osterfeier und Osterspiel im Mittelalter,* Tübingen, 2004, 268 p., quien desarrolla interesantes ideas sobre la cuestión de la «representación» en estos dramas; ideas cercanas a la reflexión teórica realizada sobre este punto por Carlo Ginzburg, «Représentation. Le mot, l'idée, la chose», *A distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, París, Gallimard, 2001, pp. 73-88. Sobre la relación entre los dramas litúrgicos y el origen del teatro, ver la útil puesta a punto de Elisabeth Lalou, «Quelques réflexions sur céremonie, céremonial et jeu», en Jean-Pierre Bordier, Stéphanie Le Briz-Orgeur, Gabriella Parussa, *Le jeu théâtral, ses marges, ses frontières. Actes de la deuxième rencontre sur l'ancien thêatre europèen de 1997*, París, Champion, 1999, pp. 115-124 y sobre todo, la obra de Rainer Warning, *Funktion und Struktur. Die Ambivalenzen des geistlichen Spiels*, Múnich, Fink, 1974, 272 p.

Media, la liturgia «oficial» de la Iglesia comprende un gran número de rituales, algunos de los cuales poseen una significación sacramental en tanto que otros tienen como principal objetivo la bendición o la consagración de un objeto o de un lugar. A partir del siglo xi y sobre todo después del siglo xii, otras prácticas rituales van a añadirse a este marco «oficial». Entre estas nuevas prácticas rituales encontramos los «dramas litúrgicos», que nacieron en el medio monástico y que permanecieron durante toda su existencia integrados en la práctica litúrgica de los monjes.

Considerados por los historiadores del teatro como el origen del teatro «moderno», estos «dramas» litúrgicos, integrados en el contexto de la liturgia monástica no tienen nada, propiamente hablando, de «dramático» y están así mismo lejos de la concepción de la representación teatral. En efecto, más que «piezas de teatro» representadas, estos «dramas» litúrgicos monásticos forman parte integral de la liturgia y constituyen una suerte de desarrollo de naturaleza exegética. Pero, ¿en qué consisten exactamente? Estos «dramas» litúrgicos son representados por los monjes que, con ocasión de las grandes fiestas del calendario litúrgico, llevan a escena dentro de la iglesia los momentos importantes de la vida de Cristo, tales como la adoración de los magos el día de la Epifanía, la Resurrección o, bien la escena de los peregrinos de Emaús. Estos rituales particulares representados en el marco «normal» de la liturgia constituyen una forma de exégesis sobre la fiesta celebrada. En efecto, en ocasión del desarrollo de estos dramas sucede que los monjes, representando a un determinado personaje de la historia de Cristo, son movidos a pronunciar o a cantar palabras de naturaleza exegética relacionadas con la fiesta del día. Además de la importante significación teológica de estos rituales, hay que subrayar el hecho de que no constituyen propiamente hablando «representaciones» fieles de tal o cual acontecimiento de la vida de Cristo, sino ante todo «representaciones» miméticas de los episodios desarrollados. En cierta forma, podría decirse que estas «piezas» representadas pertenecen claramente a

la categoría de la exégesis teológica sobre la liturgia, siempre integradas en el desarrollo del ritual.

A finales de la Edad Media, estos «dramas» litúrgicos salieron progresivamente del marco espacial de la iglesia y de los monasterios para propagarse en el espacio civil y laico de la ciudad. En efecto, a lo largo de la baja Edad Media –e incluso más allá– cierto número de estos rituales fueron poco a poco «recuperados» por los laicos, quienes propusieron versiones muy alejadas de la forma y de la significación primigenia de dichos dramas. En este contexto laico, tales «dramas» litúrgicos fueron reinterpretados como teatro destinado a un amplio público y no como la exégesis que expresaba la «representación» mimética de la historia de Cristo por los monjes. Representada por los laicos en los atrios de las iglesias o en las plazas públicas de las ciudades, estos «dramas» litúrgicos de naturaleza exegética se convirtieron en piezas de teatro destinadas a los laicos mostrando los misterios de la vida de Cristo. Fue esta nueva forma de los «dramas» litúrgicos la que en parte se exportó al continente americano tras la Conquista y tomó, en los territorios nuevamente cristianizados, formas nuevas que atestiguan a la vez la perennidad del espíritu de tales rituales más allá de la Edad Media en territorios diferentes a aquellos que los vieron nacer y, al mismo tiempo, un proceso de transformación que testimonia la apropiación de estos ritos medievales antiguos por parte de las culturas locales.

Uno de los ejemplos más célebres de esta apropiación y transformación de los ritos medievales por las culturas de los pueblos conquistados y cristianizados tiene como marco la vasta región situada entre Arizona y Nuevo México actuales[25]. En esta zona asistimos en la primera mitad del siglo xviii a una primera campaña de cristianización de las poblaciones amerindias por los misioneros franciscanos. A pesar de los esfuerzos desarrollados por

25 Véase el expediente presentado por Carlo Severi, *Le principe de la chim*ère. *Une anthropologie de la mémoire*, París, Éditions Rue d'Ulm, Musée du Quai Branly, 2007, pp. 259-322.

la orden, la situación era muy inestable. Las comunidades misioneras fueron objeto de frecuentes ataques por parte de los indios (en particular de los Apaches), provocando la extinción progresiva de la presencia franciscana en la región. A finales del siglo xviii es posible reconocer una importante carencia de personal eclesiástico y a partir de 1821, en el momento de la proclamación de la independencia de México, el clero novohispano se retiraría de la región, dejando un vacio pastoral y litúrgico en el seno de las comunidades de lengua española. En esta situación particular, las comunidades cristianas quisieron continuar con la celebración de los rituales esenciales de la Iglesia haciendo frente al conflicto, frecuentemente sangriento, que los oponía a los indios. A partir de este momento asistimos el nacimiento de una nueva tradición ritual que escapa casi totalmente a las autoridades eclesiásticas que, como veremos, representa una lejana reminiscencia de la tradición de los dramas litúrgicos medievales.

En una región comprendida entre la actual frontera entre México y Estados Unidos y el norte del Río Grande, asistimos a la fundación de sociedades religiosas pertenecientes a la cofradía de los hermanos de la Santa-Sangre, llamada comúnmente «Hermandad de los Penitentes», quienes construyeron numerosas iglesias no consagradas por el clero conocidas como las Moradas. En el seno de estas comunidades, lo esencial de la práctica religiosa se centra sobre el ejercicio de la penitencia y sobre la imitación de Cristo según una tradición muy en boga durante los últimos siglos de la Edad Media. Este fuerte interés por la penitencia lleva a cada miembro de la cofradía a practicar asiduamente la autoflagelación durante las procesiones de Semana Santa. Pero las innovaciones rituales desde la perspectiva de las prácticas antiguas, muchas de las cuales remontan a la Edad Media europea, consisten en primer lugar en la elaboración de un ciclo ritual consagrado a las celebraciones de la Pasión donde todos los momentos del martirio de Cristo, de la flagelación a la crucifixión, pasando por el *via crucis*, son fielmente reproducidos.

En estos rituales representados como «dramas litúrgicos», la celebración de la pasión toma forma de rituales sumamente violentos que consisten particularmente en una crucifixión simulada, la cual estaba condenada por las autoridades de la Iglesia –quienes se hallan ausente de estos lugares– porque era considerada como un exceso penitencial. Estos rituales de simulación de los sufrimientos de Cristo realizados por los penitentes de las Moradas eran a veces objeto de ataques por parte de los indios quienes, tras el desarrollo de las crucifixiones simuladas, se dirigían sobre el Cristo crucificado representado por un penitente al que traspasaban con sus flechas. Para los indios se trataba ciertamente de atacar a estas comunidades, pero también y sobre todo, desde una perspectiva simbólica, de matar a la figura de Cristo. En otras palabras, los ataques reales a estas comunidades y a estos penitentes por parte de los indios venían a agregar una dimensión suplementaria al carácter sangriento y violento del ritual en sí mismo, durante el cual el penitente que encarnaba a Cristo era verdadera y físicamente martirizado por actos de tortura física que exageraban e intensificaban la identificación del penitente con la figura de Cristo. En este contexto, no estamos ya en presencia de una representación de los sufrimientos de Cristo por los monjes de la Edad Media, en la que la significación primera estaba relacionada con la exégesis litúrgica, sino que nos encontramos en el seno de un sistema de identificación en el que el sentido no revela más la exégesis sobre la liturgia, sino que atañe sobre todo a la voluntad de identificarse con Cristo hasta el punto de vivir realmente los sufrimientos. A todo ello se añaden los ataques de los indios contra Cristo, es decir, contra el penitente de las Moradas a quien verdaderamente se asimila con Cristo, manifestándose así la oposición de las poblaciones indígenas a toda forma de conversión al cristianismo mediante actos de violencia en contra de la figura de Cristo.

En esta misma localidad de las Moradas de Nuevo México, asistimos igualmente al desarrollo de un ritual destinado a

acrecentar más aún el efecto negativo sobre la figura de Cristo. En relación con el tema de Cristo traspasado por las flechas de los indios, cuya importancia simbólica se ha visto a propósito del «drama» litúrgico practicado por los penitentes de las Moradas, se creía y se contaba que la dama Sebastiana, una especie de contra-figura de San Sebastián, había matado una vez, como los apaches lo habían hecho, a un penitente que se encontraba sobre la cruz mientras representaba el papel de Cristo imitando sus sufrimientos. Esta tradición permite suponer la increíble eficacia de la muerte sobre Cristo en tanto que la tradición cristiana subraya, por el contrario, la victoria del Salvador sobre la muerte, así como el carácter real de esta eficacia puesto que, como las flechas de los indios, la flecha lanzada por la dama Sebastiana había matado efectivamente al penitente imitador de Cristo. Esta leyenda dio nacimiento a una producción artística alrededor de la figura esculpida de la dama Sebastiana que se inscribe, tal como lo ha demostrado perfectamente Carlo Severi, en la tradición iconográfica medieval europea donde expresa, a través de las representaciones de artistas «populares», el tema del triunfo de la muerte bajo las huellas de la dama Sebastiana en América.

En el conjunto de este proceso ritual donde la imagen desempeña, en su acepción más amplia, un papel de primera importancia, es necesario señalar el proceso de inversión del ritual donde se pasa de la victoria de Cristo sobre la muerte en los «dramas» litúrgicos medievales, a su muerte y derrota provocada por la misma muerte. En efecto, las flechas lanzadas por los indios Apaches sobre los Cristo-penitentes, así como aquellas enviadas por la dama Sebastiana contra esta misma figura polisémica subrayan que, en esta ocasión, no es Cristo quien triunfa sobre la muerte, sino a la inversa. Así, el rito tradicional del triunfo de Cristo sobre la cruz, al cual se puede ligar la significación simbólica de la mayor parte de los «dramas» litúrgicos medievales, es transformada aquí en un triunfo y en una victoria de la muerte sobre Cristo representada por el penitente realmente muerto por la dama Sebastiana y,

sobre todo, por las flechas de los indios Apaches. Se trata en este caso de una agresión simbólica a la figura de Cristo inserta en el ritual inverso del «drama» litúrgico medieval y que se inscribe en el marco de un conflicto entre dos culturas diferentes: aquella surgida de la Edad Media occidental cristiana y aquella de los indios autóctonos. Recalquemos el interesante fenómeno consistente no en suprimir un ritual heredado de la tradición medieval europea y exportado a las tierras conquistadas sino, ante todo, en producir una versión inversa destinada a manifestar el conflicto entre los indios y los cristianos (a través de las comunidades de los penitentes de las Moradas), conservando toda su significación mimética hasta llevarla a un punto extremo.

Aby Warburg, los rituales hopis y el origen de la iconografía

En su célebre y famoso ensayo intitulado *El ritual de la serpiente*, el gran historiador e historiador del arte alemán Aby Warburg aparece como el verdadero padre fundador de la iconografía y de la iconología, tal como serían desarrolladas y teorizadas por otros sabios, como Erwin Panofsky[26]. Como es sabido, este texto fue escrito por Warburg en un contexto particular: el de una conferencia pronunciada el 21 de abril en la clínica psiquiátrica donde el sabio se hallaba internado desde hacía varios años. A fin de juzgar la evolución de su estado mental y deliberar sobre la posibilidad de hacer salir a Warburg de este establecimiento, los médicos le solicitaron que pronunciara una conferencia en la que el público estaría constituido por otros pensionarios del lugar. Aby Warburg se decantó por la redacción de un texto sobre una estancia que realizó entre 1895 y 1896 en el seno de las poblaciones

26 Aby Warburg, *Le rituel du serpent. Récit d'un voyage en pays pueblo*, París, Macula, 2003, 199 p. Sobre Warburg antropólogo, *cf.* Severi, *Le príncipe de la chimère, op. cit.* en la nota 25, pp. 33-88.

Hopis. Dejando de lado las circunstancias particulares que llevaron a la redacción de este texto, «el ritual de la serpiente», puesto que se trataba del título del libro nacido de la conferencia, relata la observación minuciosa, de naturaleza a la vez etnológica y antropológica hecha por Warburg, de un ritual practicado por los indios hopis, instalados en el territorio de la actual Arizona, en el que colocaban una o más serpientes al lado los actores humanos del ritual.

Como buena parte de los rituales practicados por los indios hopis, el ritual de la serpiente subraya la identificación mimética hecha por los indios con las fuerzas de la naturaleza, representada frecuentemente por animales cuya fuerza tratan de igualar y de apropiarse simbólicamente mediante el uso de máscaras. En el ritual de la serpiente mencionado, numerosas y complejas fases se suceden en el curso de las cuales el acento se pone particularmente sobre las danzas rituales practicadas por los actores vestidos y enmascarados como animales. El apogeo de esta tentativa mágica de acercar la naturaleza a través del mundo animal toma a veces la forma de una danza ritual con serpientes vivas. Dentro de este ritual, los danzantes y el animal forman una unidad mágica destinada asimismo a mostrar tanto el dominio por parte de los indígenas de las fuerzas animales peligrosas para el hombre como el éxito que se obtiene al entrar en simbiosis con las fuerzas de la naturaleza. Así dominada, la serpiente se convierte en un mensajero del Hombre a través de la naturaleza y se le envía como tal a través del mundo. En el plano simbólico, Warburg había observado perfectamente que el ritual de la serpiente practicado por los hopis y los wokis, entre otros, estaba fundado sobre la similitud morfológica (iconográfica) entre el animal y el relámpago, cuya fuerza se quería obtener.

En la segunda parte de su conferencia, Aby Warburg procede como verdadero teórico precursor de la iconografía y de la iconología. En efecto, la observación precisa del ritual de la serpiente que realizó con ocasión de su viaje etnológico-antropológico le dio

la oportunidad de examinar las representaciones occidentales de dicho reptil en el arte griego, así como en las producciones artísticas de la Edad Media y del Renacimiento. Constatando una especie de similitud formal e iconográfica entre ciertas representaciones occidentales que escenifican al hombre con la serpiente y las «imágenes verdaderas», reales de la actuación ritual de los indios de América, Warburg llega a la conclusión de que las prácticas artísticas y sus tradiciones iconográficas no son autónomas, sino que requieren de un análisis antropológico. Dicho de otra manera, las formas iconográficas del arte occidental, influidas por los temas recurrentes de las diferentes culturas (y dentro del mundo cristiano, es claro que la figura de la serpiente ocupa un lugar importante), pueden ser leídas e interpretadas a partir de un análisis antropológico de naturaleza idéntica a aquella llevada a cabo por Warburg a propósito del ritual de la serpiente practicado por los indios hopis y wokis. En cierto momento de su demostración, Warburg compara el trance de los actores del ritual de la serpiente con las representaciones de personajes en el arte griego y renacentista que portan serpientes y parecen mostrar un estado de transe idéntico al que tienen los indios de América durante el desarrollo del ritual.

No tengo en absoluto la intención de proceder al análisis y a la crítica de las teorías de Warburg. Quisiera simplemente puntualizar la idea según la cual el origen de la ciencia iconográfica y de su corolario, la iconología –cuya importancia se reconoce en la lectura de las imágenes cristianas medievales, entre otras– se sitúa, a través de la figura de Warburg y su experiencia antropológica cerca de los indios hopis, en la observación de la naturaleza, a la vez etnológica y antropológica hecha por el sabio alemán, de un ritual practicado en el seno de otras culturas distintas a las de Occidente, en concreto, las cultura indias de América del Norte. De esta forma puede afirmarse que el fenómeno de aculturación se ha desarrollado esta vez en sentido inverso de aquél al que generalmente se está habituado en el estudio de las culturas amerindias tras la Conquista.

A propósito de este ejemplo tomado del dominio de las ciencias humanas y, más exactamente, en relación con ciertos rasgos de la cultura cristiana en la Edad Media, señalamos una vez más el hecho de que se trata, en este caso, de la «aculturación» de un fenómeno nacido en la propia cultura de los indios de América que viene a instalarse y alimentar la reflexión intelectual de la ciencia occidental aplicada a los ámbitos de las imágenes rituales en una época en la que las culturas originarias de América habían sido profundamente «contaminadas» por la implantación del modelo cristiano occidental nacido de la cultura medieval.

Conclusión

En esta breve exposición, de naturaleza introductoria al presente volumen, espero haber mostrado y explorado rápidamente ciertos aspectos de la complejidad, por una parte, de la construcción del imaginario medieval por una de las instituciones dominantes de la cultura de la Edad Media occidental, la Iglesia, y por la otra, las diferentes formas de recepción y de transformación, es decir, de interacción entre este imaginario cristiano de la Edad Media y los rasgos dominantes de las culturas amerindias antes y después de la Conquista. Dentro de los diferentes casos de figuras que acabo de presentar sucintamente, parece relativamente claro que, en el contexto de la construcción del imaginario medieval por la Iglesia y su recepción por parte de las culturas del Nuevo Mundo, debemos concebir el fenómeno en términos complementarios, de interacciones, intercambios e inversiones y no solamente a través del prisma de la Conquista y de sus efectos de profunda aculturación de las culturas locales a partir de la cultura cristiana occidental, nacida de la época medieval y del cristianismo.

No dudo de que muchas de las sabias contribuciones a este volumen permitirán precisar considerablemente las cosas y definir mejor las problemáticas y nos propondrán una visión más

clara de estas relaciones entre dos mundos, dos culturas, puestas en relación de una forma particular en un momento determinado de la historia.

L'affrontement contre les musulmans dans les chroniques leonaises et castillanes (ix^e–xv^e siecle). Caracteres et enjeux du recit historique

Daniel Baloup
Université Toulouse-Jean Jaurès

Avant d'aborder le cœur de mon propos, il me semble important d'apporter quelques précisions sur les ambitions et sur les limites de cette contribution. Le *récit historique* dont il sera ici question, peut être défini comme la somme des faits dont la mémoire est conservée, plus ou moins collectivement, par une société donnée. Dans le cas des royaumes de Léon et de Castille, au Moyen Âge, le récit historique s'étend bien au-delà du contour des histoires et des chroniques rédigées par les contemporains. Il en existe, bien sûr, une production en vers, qu'il s'agisse de poésie épique ou de poésie de chansonniers. On en trouve aussi de très nombreuses traces dans les textes hagiographiques et dans les sources diplomatiques, en particulier dans la correspondance. Mon approche reste donc très partielle et son incomplétude ne va pas sans poser problème. En effet, alors que les notions de *genre littéraire* ou de *source*, sont de plus en plus discutées[1], la segmentation du récit historique selon les règles d'une typologie héritée du xix^e siècle apparaît difficilement défendable. La réduction de ma réflexion aux seules histoires et chroniques médiévales ne relève donc pas d'un choix de méthode mais plus plutôt d'une incapacité personnelle à élargir le point de vue autant qu'il le faudrait.

1 Voir: *L'historien et «ses» «sources»*, dossier coordonné par Joseph Morsel dans *Hypothèses. Travaux de l'école doctorale d'histoire,* Paris, Université de Paris-I, 2004, pp. 271-362, et Pierre Chastang, «L'archéologie du texte médiéval. Autour de travaux récents sur l'écrit au Moyen Âge», *Annales Histoire Sciences Sociales*, Paris, 63/2, 2008, pp. 245-269.

En revanche, je vais essayer d'embrasser une période de plusieurs siècles, du règne d'Alphonse III des Asturies à celui des Rois Catholiques. Ce faisant, je ne prétends pas démontrer une compétence infaillible sur toute la durée de cette longue séquence, mais il faut bien avoir à l'esprit sa cohérence. Des premiers témoignages conservés, produits à la charnière des IXe et Xe siècles, jusqu'à des textes tardifs, qui appartiennent déjà à la Première modernité, nous avons affaire à une véritable *tradition* historiographique, au sens où les histoires et les chroniques se succèdent en s'enchaînant les unes aux autres par un jeu de références et de remplois. En dépit des discontinuités chronologiques, de la variété des conditions de rédaction, ces textes tracent une trajectoire dont l'affrontement avec les puissances musulmanes oriente la course. Encore dans les dernières années du XVe siècle, les récits de la Guerre de Grenade ouvrent des perspectives temporelles de très longue durée qui font du roi Ferdinand d'Aragon le continuateur de Pélage, et de la chute de la capitale nasride l'aboutissement d'une quête entreprise à Covadonga. Nous touchons au thème de la *Reconquête*, thème débattu, bien sûr, cher aux historiens de la péninsule Ibérique, et dont Martín Ríos a retracé la genèse[2]. Mon intention n'est pas de dresser un état de la recherche sur la confrontation avec les musulmans d'al-Andalus. À la croisée du bilan historiographique et de la réflexion méthodologique, il s'agira plutôt d'esquisser, de façon très synthétique, le tableau des pratiques et des questionnements mis en œuvre par les spécialistes au moment d'aborder la Reconquête au travers du récit historique.

2 Voir, en particulier: Martín Ríos Saloma, *La Reconquista: una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2011, 351 p.

I.

Sans doute convient-il de souligner d'abord le caractère exceptionnel de notre objet. Pendant des siècles, les arguments élaborés dès les années 880 par les historiographes du roi des Asturies pour légitimer la dynastie et justifier ses ambitions territoriales furent repris et remployés avec une constance tout à fait étonnante. Le thème de la continuité gothique et celui de la récupération des terres chrétiennes tombées aux mains des Infidèles resurgirent, presque sans modifications, dans toutes les histoires et les chroniques postérieures, jusqu'à la fin du Moyen Âge et encore au-delà. La persistance de ces cadres contribua à façonner l'image d'un conflit séculaire, mené d'un seul élan de Covadonga à Grenade, que les historiens modernes ont désigné sous le nom de *Reconquête*. Nous mesurons aujourd'hui combien cette dénomination, dont je conserve pour ma part l'usage, est trompeuse : sous une apparente unité, elle masque le caractère discontinu et mouvant d'une confrontation qui, au fil du temps, connut de multiples transformations[3].

Pour des raisons sur lesquelles il n'est pas nécessaire de revenir ici, touchant à la situation politique et académique de l'Espagne[4], il fallut attendre les années 1970 pour que le modèle directement repris des textes médiévaux, celui d'une vaste fresque héroïque où brillaient les valeurs prétendues du catholicisme et de l'hispanité, soit fortement et radicalement contesté. Une attention nouvelle aux aspects socio-économiques du phénomène permit de mettre

3 Voir la mise au point de Manuel Gonzalez Jiménez, «¿Re-conquista? Un estado de la cuestión», dans Eloy Benito Ruano (éd.), *Tópicos y realidades de la Edad Media (I)*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2000, pp. 155-178.

4 Sur la prise en main du monde académique et les orientations idéologiques favorisées par le régime franquiste : Gonzalo Pasamar Alzuria, *Historiografía e ideología en la postguerra española. La ruptura de la tradición liberal*, Saragosse, Saragosse Université, 1991, 382 p. Pour une vue d'ensemble, voir en dernier lieu: Jaume Aurell, «Le médiévisme espagnol au XX^e^ siècle : de l'isolationnisme à la modernisation», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, Poitiers, n. 48, 2005, pp. 201-218.

en évidence les ruptures et les contradictions d'une entreprise qui n'a pas eu la linéarité que ses historiens lui ont longtemps prêtée[5]. La Reconquête n'était plus définie, désormais, comme un événement de longue durée, homogène, historiquement avéré, mais plutôt comme un mythe historiographique. Les études consacrées aux relations entre chrétiens et musulmans sur le sol ibérique s'en sont trouvées profondément renouvelées. Les historiens entreprirent avec un enthousiasme accru de dégager, dans les méandres du discours, l'expression d'une idéologie ou d'un système de valeurs. Parmi les philologues, les chroniques médiévales furent perçues, plus nettement qu'auparavant, comme des textes susceptibles d'être soumis à une étude linguistique et littéraire[6]. Le regard porté sur la documentation était en train d'évoluer de façon déterminante : les récits médiévaux de la Reconquête cessaient d'être considérés comme des sources passives, utilisées pour rétablir l'ordre des faits et tracer le portrait des grands personnages de l'histoire.

Plus de trente ans ont passé et de nombreux travaux, parfois remarquables, ont été publiés depuis cette époque, dans un contexte très favorable aux études littéraires, en général, et à l'histoire, en particulier. Cependant, on observe que les progrès sont inégaux et que la mutation dont nous venons de retracer rapidement les origines n'est peut-être pas encore tout à fait achevée. Sans parler de l'influence, encore très perceptible, d'un

5 Symboles souvent invoqués de cette rupture, les travaux d'Abilio Barbero et Marcelo Vigil, *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Barcelone, Ariel, 1974, 197 p.; et Abilio Barbero et Marcelo Vigil, *La formación del feudalismo en la península ibérica*, Barcelone, Crítica, 1978, 437 p. Présentation rapide et nécessairement favorable de cette œuvre par Reyna Pastor dans María Isabel Loring García (éd.), *Historia social, pensamiento historiográfico y Edad Media. Homenaje al prof. Abilio Barbero de Aguilera*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997, 667 p. (p. xvi pour le débat autour de la Reconquête). Plus détaillé mais tout aussi favorable Carlos Estepa, «El pensamiento historiográfico de Abilio Barbero», *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, Institución Fernando el Católico, Saragosse, n. 73, 1998, pp. 41-48.

6 Parmi les témoignages récents de ce changement de perspective, Amaia Arizaleta (éd.), *Poétique de la chronique. L'écriture des textes historiographiques au Moyen Âge (péninsule Ibérique et France)*, Toulouse, Université de Toulouse le Mirail, 2008, 304 p.

modèle historiciste dépassé qui conduit certains auteurs à reproduire sans beaucoup de distance le modèle narratif élaboré par les chroniqueurs médiévaux, il apparaît, en effet, que plusieurs problèmes subsistent. Ainsi, les chercheurs ne parviennent toujours pas à embrasser le récit historique dans toute son étendue et toute sa profondeur. Cet embarras renvoie au problème, déjà mentionné dans l'introduction, des genres littéraires et des typologies de sources[7]. La spécialisation des recherches et la diversité des compétences requises pour analyser correctement les différents types de textes conduisent à une approche segmentée du récit, rendu presque insaisissable par son caractère polymorphe. Plus encore, la focalisation sur les documents écrits ne permet guère de percevoir la diffusion de ce récit dans l'épaisseur du tissu social. Nous pouvons, pourtant, raisonnablement penser que les histoires et les chroniques médiévales ne sont que les vestiges d'une mémoire beaucoup plus vaste, partagée de façon inégale par les différents groupes qui constituaient la société : la conscience du passé et la capacité à se situer collectivement par référence à des repères chronologiques plus ou moins nombreux et précis n'étaient évidemment pas propres à la cour et aux élites. Nous n'ignorons pas l'existence, au moins à partir du XII[e] siècle, de rituels et de monuments qui participaient activement à la production et à la circulation de cette mémoire commune, matrice et réceptacle du récit historique que les documents n'ont transmis que sous une forme déformée et tronquée[8]. Pour pleinement apprécier l'importance historique, le rôle et l'impact des textes que nous étudions, il

7 Il s'explique aussi, peut-être, par la difficulté qu'éprouvent encore, en Espagne, les historiens, les historiens de la littérature et les philologues pour travailler ensemble (selon l'opinion exprimée par Jaume Aurell, «Le médiévisme espagnol...», *op. cit.*, p. 217).

8 Un petit aperçu dans Ana Echevarría, «La transformación del espacio islámico (ss. XI-XIII)», dans Patrick Henriet (éd.), *À la recherche de légitimités chrétiennes. Représentations de l'espace et du temps dans l'Espagne médiévale (IX[e]-XIII[e] siècle)*, Lyon, ENS Editions, 2003, pp. 53-77. Sur le point particulier qui est ici évoqué : p. 67.

serait nécessaire, me semble-t-il, de mieux les inscrire dans cet environnement.

Autre difficulté mal résolue, je crois, et liée à la précédente : le statut du récit demeure confus, incertain, trop souvent conditionné par une distinction stérile et passée de mode entre réalité et fiction. Il n'est pas rare, par exemple, de voir des historiens poser la question des motivations qui animaient les combattants engagés dans la lutte contre les musulmans. Les chercheurs qui abordent le sujet concluent, en général, que l'examen des faits décrits dans les textes démontre le primat des motivations matérielles et que, par conséquent, le discours tenu par les chroniqueurs sur la mission séculaire de défense de la foi ne serait qu'un leurre. En d'autres termes, les combattants chrétiens auraient été animés par la recherche du butin et le désir d'enrichissement, les références au service de Dieu ne servant qu'à masquer leur avidité. Au-delà de son caractère inutilement moralisant, la question, comme sa réponse, montre qu'il se trouve encore des médiévistes pour croire que l'on peut scruter le texte comme une fenêtre ouverte sur les sociétés anciennes, leurs actes et leurs pensées. Or, bien évidemment, le texte n'adhère pas à la réalité historique, il ne donne pas à *voir* les gestes des hommes du passé et ne dévoile rien du secret de leur conscience : les sentiments qui habitaient les combattants ne sont jamais *avoués*, ils sont *représentés* ; et les chercheurs doivent se contenter de rétablir à partir des documents, le dispositif de normes et d'intérêts qui préside à cette mise en scène, sans espérer traverser l'écran.

Dans le texte, suivant la stratégie discursive choisie par l'auteur et selon les contraintes qui s'imposent à lui, la mémoire, l'enquête, les connaissances livresques et l'imagination combinent leurs effets. Les historiens ont franchi un grand pas en tirant parti de la possibilité qui s'offrait à eux de dégager des chroniques autre chose que des données factuelles. Mais les conséquences de la médiation textuelle sur la perception de la réalité historique ne sont pas toujours bien évaluées, comme dans l'exemple que

je viens de donner. De la même façon, mais en direction inverse, une conscience trop forte de cette médiation peut également conduire à des excès. Le document ne dit pas la réalité, mais il n'est pas non plus pure fiction. Les chroniques médiévales ne peuvent pas être étudiées comme un assemblage de motifs folkloriques dont l'origine se perdrait dans la nuit des temps ou comme un pur produit langagier. À la tentation positiviste, toujours latente chez les historiens, s'oppose de façon symétrique le penchant formaliste qui habite encore certains spécialistes de la langue ou de la littérature, qui pensent pouvoir étudier le texte en ignorant ses supports matériels, en l'isolant de l'environnement social auquel pourtant il appartient, et en le faisant précéder de prétendues traditions orales dont rien ne permet de démontrer l'existence.

Il s'agit, bien sûr, de positionnements extrêmes et qui deviennent, me semble-t-il, de plus en plus exceptionnels. Mais même chez les chercheurs engagés sur une voie moyenne, conscients des pièges qui parsèment le chemin, il n'est pas rare d'observer un écart dans l'une ou l'autre de ces deux directions. Nous devons reconnaître que la question des relations entretenues par les discours et les pratiques sociales s'avère particulièrement ardue, au point qu'elle apparaît au cœur des doutes, sinon de la crise qui s'est emparée, depuis quelques années, de la discipline historique[9]. Le récit n'est pas un simple réceptacle où viendraient se mêler la réalité et la fiction, la vérité des événements survenus et le merveilleux inspiré à l'auteur par son imaginaire, ses croyances ou ses intérêts. Le récit est un vestige, un vestige complexe, aussi tangible que les ruines des citadelles dont les chroniqueurs racontent le siège et la capture. Comme elles, il devrait être étudié dans sa totalité et dans ses relations avec le territoire, mémoriel et discursif, qui l'entoure.

9 Roger Chartier, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris, Albin Michel, 1998, 293 p. (voir l'introduction générale, en particulier à partir de la page 15).

2.

Le grand nombre des publications consacrées à la Reconquête ne permet pas de proposer un véritable bilan de la recherche, même en se limitant aux travaux appuyés sur l'étude des chroniques. La production est d'autant plus abondante qu'un effort remarquable a été accompli en matière d'édition de textes. Certes, il reste encore beaucoup à faire. Que l'on songe, par exemple, aux *Annales de la Guerre de Grenade* d'Alonso de Palencia, si souvent mentionnées par les chercheurs mais que la très grande majorité d'entre eux ne connaît que par la traduction espagnole d'Antonio Paz y Meliá. Néanmoins, l'impression d'ensemble est celle d'un immense progrès : une partie importante du corpus des chroniques léonaises et castillanes médiévales est accessible, désormais, dans de très bonnes éditions, la chronologie des textes a été précisée, en dépit des difficultés de l'exercice, ainsi que leur filiation et, dans quelques cas, les circonstances de leur rédaction. Sans prétendre entrer dans le détail d'une production scientifique surabondante, donc, nous pouvons néanmoins rappeler que, ces dernières années, les aspects idéologiques du phénomène ont suscité une attention particulièrement soutenue. Le débat sur ces questions est ancien, mais il a bénéficié de l'important renouveau des recherches sur les croisades et du regain d'intérêt pour la notion de *guerre sainte*[10]. Si, autrefois, les historiens se préoccupaient avant tout de mesurer l'influence de la Reconquête sur le projet pontifical de croisade, ou d'évaluer son rôle dans la formation d'une identité nationale espagnole, ils s'attachent plus volontiers, aujourd'hui, à étudier la place qu'occupe la lutte contre les Infidèles dans les idéologies du pouvoir. La question suscite d'autant plus d'intérêt qu'elle renvoie directement à la controverse sur la

10 À l'origine de ce regain, l'ouvrage de Jean Flori, *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Paris, Aubier Montaigne, 2001, 406 p. Je me permets de renvoyer aussi à Daniel Baloup et Philippe Josserand (éd.), *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, religion et idéologie dans l'espace mediterranéen.*

sacralité des royautés ibériques. L'exaltation de la fonction militaire des princes et du caractère sacré de leur mission participant, de façon évidente, d'un projet de légitimation, la recherche sur les contenus idéologiques des récits médiévaux de la Reconquête s'est nettement centrée sur la royauté, source et bénéficiaire de la plupart des textes conservés. Ce versant de la zone d'étude est, désormais, bien balisé et il apparaît nécessaire d'en dépasser les limites, d'autant que l'on devine les directions à prendre pour appréhender plus complètement le sujet. D'une part, le récit historique au Moyen Âge vise à édifier, nous le savons, et la geste des grands rois conquérants peut servir à infléchir le comportement des souverains tout autant qu'à justifier leur autorité ; la dimension exemplaire du corpus historiographique demeure, à mon sens, insuffisamment explorée. D'autre part, en s'éloignant du trône, on perçoit sans peine que cette geste est grosse d'un dessein collectif, celui d'une communauté politique que l'on voit souvent affleurer à la surface d'une histoire où elle tient un rôle symbolique et matériel de premier plan. Pourtant, la recherche n'a guère avancé sur ce point et l'analyse des représentations du corps social se limite encore, presque toujours, à ses sphères supérieures.

Au-delà de ces thèmes qui relèvent de l'histoire des idées, des idéologies et des représentations, les chercheurs ont aussi exploité les chroniques pour étudier les aspects matériels de la Reconquête, dans une perspective plus nettement socio-économique, en croisant le récit historiographique avec celui des collections diplomatiques. Les thèmes abordés sont multiples, depuis le problème du contrôle juridique des châteaux jusqu'à celui de l'armement, en passant par la composition des troupes, le mercenariat, le ravitaillement, la tactique de combat, la poliorcétique, les trêves et le sort des prisonniers. Les phases statiques de la confrontation ont également donné matière à de très nombreux travaux, articulés autour de la notion de frontière, mais sur ces questions les chroniques sont d'un moins grand secours car leurs

auteurs privilégient les épisodes actifs de conflit, d'expéditions et de batailles. Au bilan, le tableau frappe par sa richesse mais aussi par son morcellement : la durée de l'affrontement entre chrétiens et musulmans sur le sol ibérique et la diversité des situations contribuent à expliquer ce constat. Il faut aussi tenir compte de l'évolution de la documentation et des transformations du récit historique qui n'offre pas aux chercheurs les mêmes perspectives tout au long de la période. La question du financement de la guerre, par exemple, très présente dans les chroniques de la fin du Moyen Âge, ne suscite guère de commentaires chez les historiographes plus anciens.

Ainsi, et en dépit des ajustements et d'un renouvellement qui restent toujours souhaitables, l'étude des récits médiévaux de la Reconquête apparaît donc exceptionnellement détaillée, aussi bien dans la prise en compte des fonctions idéologiques du phénomène que dans celle de sa dimension matérielle. Ce constat doit, cependant, être mitigé si l'on élargit le point de vue aux questions anthropologiques. Depuis les années 1990, sous l'effet des conflits qui ont accompagné la désagrégation de l'ancienne Yougoslavie, les chercheurs en sciences sociales ont profondément modifié leur manière d'appréhender la guerre et le combat. Les anthropologues, en particulier, ont mis en évidence la nécessité d'interroger avec plus d'acuité les comportements de violence extrême qui se manifestent sur le champ de bataille, bien sûr, mais aussi dans ses marges, aux dépends des blessés, des prisonniers et des populations désarmées. Parmi les historiens, les spécialistes de la Première Guerre Mondiale ont été les premiers à saisir l'intérêt de ces questionnements nouveaux[11]. Les chercheurs qui travaillent sur la tentative d'extermination des juifs d'Europe par les nazis se sont également engagés sur cette voie et ils accordent, désormais, plus d'attention aux massacres perpétrés par des bataillons spécialisés,

11 Une bonne introduction à ce champ de recherche : Stéphane Audoin-Rouzeau, *Combattre. Une anthropologie historique de la guerre moderne (XIXe-XXIe siècle)*, Paris, Seuil, 2008, 327 p.

essentiellement en Pologne[12]. Alors que les premières initiatives voient le jour pour l'Antiquité, les médiévistes demeurent encore à l'écart de ce courant[13]. On ne peut qu'espérer une évolution de leur part : les chroniques de la Reconquête apportent des informations abondantes sur les exactions et les sévices que devaient supporter, de leur vivant ou déjà réduits à l'état de cadavres, les hommes et les femmes impliqués dans la confrontation.

S'attacher à ces questions ne relève pas d'une fascination morbide ou d'un voyeurisme malsain[14]. Les travaux auxquels j'ai fait allusion, relatifs aux crimes commis par les armées allemandes en Belgique dès 1914 ou à l'assassinat massif des juifs de Pologne et d'Ukraine au début des années 1940, montrent qu'une réflexion attentive sur les massacres, les viols ou les mutilations mentionnés dans les textes, et sur la façon dont ces pratiques sont rapportées par leurs auteurs peut permettre de faire avancer les recherches engagées, avec d'autres moyens, sur la construction des identités collectives, l'expérience de l'altérité et la production du sacré dans les sociétés ibériques médiévales.

En parcourant les publications consacrées à la Reconquête, le lecteur peut être saisi d'une certaine lassitude : le caractère routinier d'une partie des travaux, un renouvellement insuffisant des problématiques et de la méthode d'analyse, et le recours systématique à quelques textes surexploités donnent une impression de ressassement, sinon d'impasse. Pourtant, au terme de ce rapide parcours, il me semble que la conclusion ne peut qu'être positive.

12 Harald Welzer, *Les exécuteurs. Des hommes normaux aux meurtriers de masse*, Paris, Gallimard, 2007, 354 p.

13 Pour les périodes anciennes, il faut connaître, en particulier, les travaux de Victor D. Hanson. S'agissant du Moyen Âge et de la péninsule Ibérique, il n'existe, semble-t-il, qu'un seul ouvrage inscrit dans cette nouvelle orientation de la recherche : Maribel Fierro et Francisco García-Fitz (éd.), *El cuerpo derrotado. Cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (península ibérica, siglos VIII-XIII)*, Madrid, CSIC, 2008, 638 p.

14 Voir l'argumentaire de Stéphane Audoin-Rouzeau, «Violences extrêmes de combat et refus de voir», *Revue Internationale des Sciences Sociales*, UNESCO, Paris, n. 174, 2002, pp. 543-549.

Certes, la production scientifique, extrêmement abondante, se révèle d'un intérêt inégal. Mais les travaux de bonne ou de très bonne qualité ne sont pas rares, et notre connaissance des récits médiévaux de l'affrontement avec les musulmans d'al-Andalus apparaît, finalement, riche et détaillée.

Plus encore, nous pouvons nous réjouir devant l'étendue des espaces qui s'offrent encore à l'exploration. Des lacunes demeurent dans tous les secteurs, l'acclimatation d'un nouveau type d'interrogations, inspiré de l'anthropologie, devrait permettre d'accéder à une dimension mal connue du phénomène, et une réflexion plus attentive sur le rapport que les chercheurs entretiennent avec les textes peut conduire à refonder notre démarche d'analyse. Sur tous ces fronts, on observe, dès à présent, des avancées. Nous ne devons pas l'oublier, même si, dans un état de la recherche, l'exercice invitant à forcer le trait et à valoriser la position moyenne, il est difficile de ne pas se montrer injuste envers les secteurs les plus innovants.

L'enjeu, aujourd'hui, tient à une prise en charge collective de ces nouveaux objets et de ces nouvelles pratiques de recherche. Encore une fois, je pense qu'il faut faire preuve d'optimisme car le contexte est favorable. Parmi les historiens médiévistes, particulièrement en France, on assiste à un véritable retour au texte, fondé sur la mise en cause de la notion de *sources*, dans un mouvement que certains qualifient de «néo-positivisme». Il s'agit, pour le chercheur, de ne pas prendre le document *comme il vient*, mais de mener une enquête détaillée sur les motifs et les circonstances de sa rédaction, sur ses caractéristiques matérielles, son support et sa mise en page, et sur la relation entre le texte et l'illustration. Cette démarche, qui requiert une grande érudition et passe par de nombreux emprunts aux sciences du langage et de la littérature, conduit à écrire une histoire au plus près des textes, qui peut sembler manquer d'envergure[15] mais dont les qualités

15 Voir la charge de Denis Crouzet dans l'introduction de *Dieu en ses royaumes. Une histoire des guerres de religion*, Paris, Champ Vallon, 2008, 537 p.

rappellent la micro-histoire italienne. Car le succès de ce courant ne signe pas le retour à des pratiques d'un autre temps. Il s'agit plutôt d'un effort de synthèse qui capitalise l'héritage de l'histoire des mentalités et des représentations, et de l'anthropologie historique, tout en prenant acte des critiques qui leur ont été adressées[16]. Du côté des philologues et des spécialistes des littératures médiévales, que je connais moins bien, une évolution symétrique me semble en cours, peut-être de façon plus timide, tendant vers une contextualisation plus approfondie des textes étudiés et la prise en compte de documents qui n'étaient pas, jusqu'alors, intégrés dans le champ du littéraire[17].

Les efforts de collaboration transdisciplinaire, nombreux ces dernières années, n'ont sans doute pas été tout à fait vains. Les conditions semblent réunies pour continuer à progresser dans l'étude des récits médiévaux de la Reconquête.

16 Voir l'ouvrage exemplaire de Didier Lett, *Un procès de canonisation au Moyen Âge. Essai d'histoire sociale. Nicolas de Tolentino, n. 1325*, Paris, Presses Universitaires France, 2008, 473 p.

17 Dans le domaine ibérique, s'agissant des actes de la pratique, la voie a été ouverte par un historien Michel Zimmermann, *Écrire et lire en Catalogne (IXe-XIIe siècle),* 2 v., Madrid, Casa de Velázquez, 2003.

La historiografía y la literatura de la conquista de América en los tiempos de Carlos V y Felipe II: el ejemplo de un conquistador, escritor e historiador, Bernal Díaz del Castillo

Dominique de Courcelles
(CNRS-CERPHI / Collège International de Philosophie)

1. Presentación general

El descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo constituyen una nueva etapa de la expansión de Castilla en la Edad Media y de las empresas marítimas de Aragón. Mientras que el 6 de enero de 1492, los Reyes Católicos entran en Granada y expulsan definitivamente a los soberanos árabes de la península ibérica, el 12 de octubre del mismo año, Cristóbal Colón descubre el continente americano. Después de la conquista de México-Tenochtitlán por Cortés en 1521, los conquistadores se instalan por la fuerza en el Nuevo Mundo, fortifican sus casas y sus ciudades, imponen el bautizo a los sometidos, construyen arsenales y ciudadelas dándoles nombres españoles tradicionales muy significativos tales como Segura de la Frontera, hoy día Tepeaca que era su nombre prehispánico[1]. Si las guerras de Flandes y todas las guerras en Europa emprendidas por los españoles en el siglo xvi suscitaron numerosas

1 Agradezco a Rubén Romero Galván por esta aclaración. *Cf.* Silvio Zavala, *El Mundo Americano en la época colonial,* México, Porrúa, 1967,2 v.; Enrique Florescano, «Colonización, ocupación del suelo y 'frontera' en el Norte de la Nueva España, 1521-1570», en Álvaro Jara (dir.) *Tierras Nuevas: Expansión Territorial y Ocupación del Suelo en América (siglos xvi-xix)*, México, El Colegio de México, 1973, pp. 43-44, afirma que, cuando los españoles emprendieron su «justa guerra de Cristianos contra infieles en México... la hicieron... a la manera como la habían hecho sus antepasados en la lucha contra el islam».

creaciones historiográficas, la asombrosa experiencia del encuentro de las poblaciones amerindias tuvo también una inmensa importancia para la historiografía europea en su conjunto.[2] Gran parte de la historiografía referente a América está ligada entonces al gran debate que sacude Europa a propósito de «los justos títulos» de los españoles concernientes a sus conquistas en América y a la crueldad de sus acciones en un contexto de propaganda para combatir o defender la hegemonía de la «monarquía universal» hispánica.

Siguiendo la línea de las crónicas medievales, los historiadores españoles del siglo xvi no dudan en comparar las proezas de los conquistadores con las de los soberanos cristianos de la Península combatiendo contra los moros. Baltasar de Obregón, por ejemplo, compara las victorias del «famoso y católico marqués don Hernando Cortés» con la victoria del rey Alfonso el Católico de Asturias sobre el moro Alboacén en el siglo viii y la del rey Alfonso XI de Castilla y León en el río Salado, cerca de Taifa, en 1340. Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557) califica a los hombres de Cortés como «ejército cristiano» y a los saqueadores del cruel Nuño de Guzmán como «ejército católico». Los españoles de la Conquista prefieren denominarse «cristianos» que «españoles» tal como los llamaban sus enemigos musulmanes en tiempo de la *Reconquista* de la península ibérica. Las esperanzas milenarias que apoyan una concepción de la misión providencial de los conquistadores, inspiran al clérigo humanista Francisco de Gómara (1511-1566?), en la dedicatoria de su *Historia General* a Carlos V, que escribe que «las conquistas entre los indios comenzaron cuando habían terminado las conquistas entre los moros, a fin de que hubiese siempre españoles en guerra contra los infieles».

2 *Cf.* Francisco Esteve Barba, *La historiografía indiana*, 2ª ed., Madrid, Gredos, 1992, 754 p.

Preocupados por inscribir su propia historia en la historia de España y por consiguiente del antiguo mundo que también es la cristiandad, los descubridores de las Indias Occidentales se apegaron a revelar los hechos de descubrimiento, de conquista y de evangelización de los cuales fueron actores y testigos. Sin embargo son también, sin pretenderlo mas sabiéndolo, los herederos de los humanistas, los que sacan provecho de las recientes novedades de la filología o de la imprenta, ante quienes, repentinamente, se abren unos mundos nuevos, tanto desde el punto de la geografía como del conocimiento. Las novedades «naturales» y «morales» son materia de relatos, comparaciones y reflexiones. Cuando, en 1556, el erudito humanista de Cádiz, Francisco de Támara, publica el *Libro de las costumbres de todas las gentes* que es una traducción de la obra de Johan Bohemo[3], le agrega una parte sobre el Nuevo Mundo. El franciscano, fray Toribio Motolínia, uno de los primeros religiosos misioneros, denomina a México, la Roma del nuevo continente y explica que su lengua, como el latín, es universal y es el origen de todas las lenguas de la Nueva España[4]. Numerosos autores sitúan el mito de la Atlántida en América y se refieren al Timeo de Platón y a los comentarios que hace Marsilio Ficino[5].

Si la creación de un cargo de cronista de las Indias favorece el desarrollo de una historia oficial a partir de 1525 –siendo González Fernández de Oviedo el primero en cubrir esa función– al mismo tiempo, numerosas historias son redactadas por

3 Se trata del libro de Johan Bohemo, *Omnium gentium mores, leges et ritus ex multis clarissimis rerum scriptoribus*, editado en 1520. Bohemo se inspira en el *Theatrum orbis terrarum* de Abrahan Ortelius y de *Anglicae Historia* de Polydore Virgile.
4 F. Toribio de Benavente o Motolinia, *Historia de los Indios de la Nueva España,* México, Editor Salvador Chávez Hayhoe, 1941, pp. 55, 205 y 210.
5 Por ejemplo: Agustín de Zarate, *Historia del Descubrimiento y Conquista del Perú (1555),* en Enrique de Vedia (ed.), *Historiadores primitivos de Indias*, Madrid, 1947, v. II, pp. 459-574; Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España,* Madrid, Atlas, 1971, 2 v. Se consultará también el estudio de Winston A. Reynolds, «Hernán Cortés y los héroes de la Antigüedad», *Revista de Filología Española,* Instituto de Lengua, Literatura y Antropología del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, n. 45, 1962, pp. 259 y ss.

personajes muy diversos, la mayoría en suelo americano. Oviedo es uno de los primeros en ser muy conciente de la importancia del descubrimiento del nuevo continente, «la mayor y más nueva cosa que desde que Dios creó el primer hombre y compuso el mundo hasta nuestro tiempo se ha visto»[6]. Generalmente los españoles del siglo xvi están convencidos de vivir en una época más exaltadora que todas las épocas anteriores a la suya. Para Cortés y sus compañeros, la conquista de México sobrepasa por mucho todas las conquistas de los griegos, de los romanos, en particular las de Julio César, y presumen sus proezas. Por ejemplo, del conquistador Diego de Almagro tenemos esta asombrosa y significativa reflexión: «Nuestro propósito fue y es servir a Su Majestad en el dicho descubrimiento porque hubiese noticias de nosotros y nos honrase e hiciese mercedes...»[7].

Casi todos sin fortuna, lo que mueve a los conquistadores es el anhelo de enriquecerse prontamente y sobre todo la ambición de llegar a ser Señores rodeados de vasallos y de gozar de todos los privilegios de la nobleza tradicional. Su historia, cuando se escriba, constituirá una prueba apreciable y segura de sus méritos.

La segunda mitad del siglo es diferente de la primera. Carlos V, emperador, es el último representante de la concepción del mundo que, desde los primeros siglos de la Edad Media, dominó la historia de Occidente. Esta concepción se basaba en la unidad política y religiosa. El reino del emperador, señor de la península ibérica y del Nuevo Mundo y Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, confirma el fracaso del mantenimiento del imperio universal, fundado en la *Universitas Christiana* apreciada por los erasmianos de la cancillería imperial, por ejemplo por Alonso Valdés. Después del reparto de la herencia dejada por su padre, Felipe II está eximido de las obligaciones del imperio

6 Gonzalo Fernández de Oviedo, *Sumario de la natural y general Historia de las Indias*, Madrid, Ediciones Atlas, 1959, v. 5, p. 32.
7 Citado por Francisco Morales Padrón, *Los conquistadores de América,* Madrid, Espasa-Calpe, 1974, p. 64.

medieval, sin embargo hereda otro imperio, sin existencia histórica pero infinitamente más extenso que el antiguo. Este imperio no posee tradiciones ni referencias. Por ello la «monarquía católica» será entonces el nuevo imperio que el séquito del rey, juristas y teólogos, cronistas oficiales y escritores políticos se esforzarán en teorizar.

Es de notar que las historias de la Conquista, estrictamente controladas, perpetúan toda clase de enfrentamientos, políticos, intelectuales, religiosos los cuales son su fundamento. En cuanto tuvieron la suerte de ser publicadas, fueron el objeto de polémicas. Muchas veces fueron censuradas, prohibidas incluso. Las *Cartas de Relación de Cortés, la Historia de la Conquista de México* de Francisco López de Gómara o los manuscritos de Fray Bernardino de Sahagún son buenos ejemplos. Algunos autores no vieron publicadas todas sus obras, Las Casas o Fernández de Oviedo son dos de ellos. Bernal Díaz del Castillo no fue publicado en vida. Podemos encontrar fragmentos de la Crónica de Fray Gerónimo de Mendieta en *Monarquía Indiana* de fray Juan de Torquemada publicada a principios del siglo XVII con la licencia reglamentaria de impresión, etc[8]. La celebración del Quinto Centenario del descubrimiento del Nuevo Mundo también fue objeto de polémica.

8 Carlos Martínez Marín da varios ejemplos en «Crónicas de la conquista», *Clásicos de la literatura mexicana. Los cronistas: conquista y colonia*, México, Promexa, 1992, pp. 437-470.

2. Bernal Díaz del Castillo, la subjetividad a pesar de todo

Comentaré la obra de un conquistador, escrita en la segunda mitad del siglo xvi en Nueva España[9]. En esa época el género historiográfico está en su apogeo. Las diferentes tendencias de la historiografía hispánica se exponen de una manera muy significativa, sin dejar de ser reinterpretadas y a veces modificadas. Bernal Díaz del Castillo (alrededor de 1495-1584) es el autor de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* terminada alrededor de 1570. Nacido en Medina del Campo hacia 1495, se embarca hacia las Indias Occidentales en 1514 y participa en la conquista de México con Cortés y después lo acompaña hasta Honduras. Guatemala se convierte en su segunda patria. En 1563, por primera vez menciona «un memorial de las guerras, que este testigo tiene escrito, como persona que a todo ello estuvo presente». En 1568, explica que «está trasladando» esta relación y probablemente le ayuda su hijo Diego. Desde su retiro en Guatemala, escribe lo que pasó en el Norte: en Yucatán, en las llanuras de Veracruz, en los abruptos caminos hacia el altiplano del Anáhuac. Aprovecha tal vez manuscritos de algunos de sus compañeros, y también textos impresos, las cartas de Francisco López de Gómara, por ejemplo.

Bernal Díaz es incomparable gracias a su acuidad para percibir la atmósfera de hombres y lugares. Le atrae describir los volcanes, los soldados heridos o victoriosos, las lujosas y brillantes delegaciones, como la del último embajador de Moctezuma, los mercados tan bien organizados. Le gusta que, en medio de su texto, suenen las palabras indígenas; probablemente entendía el náhuatl.

9 Georges Baudot en su obra *Utopie et histoire au Mexique: les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569),* Toulouse, Privat, 1977, 554 p., se interesa en lo que llama las primeras «crónicas etnográficas» de la segunda carta del conquistador Hernán Cortés cuando muere el franciscano fray Toribio de Motolinía en 1569.

Hacia 1575, Bernal Díaz del Castillo, consciente de la importancia tanto política como historiográfica de su obra, manda su manuscrito al Consejo de Indias a través del presidente de la Audiencia de Guatemala, Pedro de Villalobos. Muere en febrero de 1584, muy afligido por no haber recibido ninguna noticia de su manuscrito. El manuscrito, enviado al Consejo de Indias, tardará mucho antes de ser leído y revisado.[10] Por fin fue impreso en Madrid, en 1632[11].

Bernal Díaz, un conquistador, reivindica una escritura que pertenece al arte del cuentista que no se adquiere ni en la universidad, ni en los tratados eruditos. Al mismo tiempo que se dice sin cultura –*mi rudeza*– porque no es experto en el arte de la retórica, Bernal Díaz del Castillo es muy consciente de su propia misión de actor y testigo de la historia, que tiene que escribir el relato con el fin de restablecer la verdad de los hechos.

Ser *testigo de vista,* porque se participó físicamente en los sucesos, es la auténtica condición de la escritura de la historia, la condición de su veracidad o de la fidelidad de la memoria como actividad ejercida, práctica. La operación histórica o historiográfica, según la expresión de Michel de Certeau, requiere el ojo, después y junto con todo el cuerpo del que la realiza. Bernal se enorgullece de su trabajo de escritura como justicia hecha a todos los combatientes que participaron en la conquista del Nuevo Mundo. Ya no se trata, en lo sucesivo, de escribir únicamente la historia de los emperadores o de los capitanes como lo hizo Gómara. Es preciso también escribir, revelar las de sus hombres y, por lo tanto,

10 Carmelo Sáenz de Santa María siguió las diferentes etapas de la composición de la obra desde el principio de su redacción en Santiago de los Caballeros de Guatemala, alrededor de 1551 hasta 1632, fecha de su impresión en Madrid: *Historia de una historia. La crónica de Bernal Díaz del Castillo*, Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1984, 246 p. Además del manuscrito enviado en 1575 al Consejo de Indias sin que lo supieran los íntimos de Bernal Díaz del Castillo, se conservó otra versión en Guatemala gracias a su familia, que se empeñó en realizar una copia muy clara, hoy conservada en la Biblioteca Nacional de Madrid.

11 Sobre Bernal Díaz del Castillo y la escritura de la historia, se puede consultar el libro de Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica,* Madrid, Universidad Iberoamericana, 1991, 171 p.

la suya propia, Bernal Díaz. A partir de ese momento, la verdad escrita es sagrada.

Ahora bien, la «historia verdadera», atestiguada por el escritor, es, aquí, verdaderamente increíble, hasta para él mismo. El descubrimiento y la conquista de Nueva España sorprenden tanto y son tan extraordinarios que la memoria del narrador, Bernal Díaz, en general muy precisa, a veces se ve deslumbrada. ¿Era de verdad, existía realmente dicha magnífica ciudad en la laguna y en la tierra?

> Y de que vimos cosas tan admirables, no sabíamos qué nos decir, o si era verdad lo que por delante parecía [...] ¿Qué hombres ha habido en el universo que tal atrevimiento tuviesen? [...] Era cosa de notar que ahora que lo estoy escribiendo se me representa todo delante de mis ojos como si ayer fuera cuando esto pasó [...]»(cap. LXXXVIII).

El escritor es presa de vértigo al representarse lo que él mismo escribió, transformándolo una presencia real para el lector curioso. De repente, ya no soporta ser él único testigo de lo que cree haber visto, de lo que escribe. Por ello lo real de la conquista y la misma historia, es decir las «obras», según la definición católica de la Contrarreforma que los opone al mismo tiempo que los une a la fe, son las que al igual deben confirmar lo que presenta como la verdad, lo que debe creer el lector: «Las obras son buen testigo de lo que digo» (cap. LXXXVIII). Bernal Díaz es un auténtico hombre de la Contrarreforma.

Bernal Díaz no deja de expresar una cierta admiración respecto a los indios vencidos y, en particular, a Moctezuma. Los soldados que vieron Roma e incluso Constantinopla jamás han visto ciudad más perfecta que México-Tenochtitlán:

> Y entre nosotros hubo soldados que habían estado en muchas partes del mundo, y en Constantinopla y en toda Italia y Roma,

y dijeron que plaza tan bien compasada y con tanto concierto, y tamaña y llena de tanta gente, no la habían visto» (cap. XCII).

De este esplendor del cual nada queda, solo se puede decir: «Aquí fue Troya»(cap. CLVII). Carlos Fuentes señala:

> Bernal escribe con admiración, incluso con amor, de la nobleza y hermosura de muchos aspectos del mundo indio. Sus descripciones del gran mercado de Tlatelolco, del palacio del emperador, y del encuentro entre Cortés y Moctezuma, se encuentran entre las páginas más conmovedoras de la literatura. Y la descripción de Moctezuma no tiene rival en el arte de considerar generosamente al enemigo[12].

No se podría expresar mejor en la escritura de la historia la conciencia de su propia subjetividad, refiriéndola a un grupo, el de los conquistadores, que también es en este caso el lugar de su propia enunciación. El historiador en tanto que subjetividad se apodera de los lazos de causalidad que él mismo subraya. Aquí, la subjetividad es el mediador necesario para llegar a la objetividad de la historia de la Conquista. Entonces el aspecto humano del objeto histórico vuelve ineludible la subjetividad. Como lo subraya Paul Ricoeur, «lo que quiere explicar y entender la historia, son los hombres»[13]. Al escribir la historia de la Conquista, Bernal Díaz escribe su historia y realiza un trabajo sobre su propio pasado, en el sentido casi psicoanalítico de ponerse a trabajar. Su horizonte de objetividad para describir mejor el comportamiento de los conquistadores es el correlato de su propia subjetividad.

12 Carlos Fuentes, *Valiente Mundo Nuevo. Épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana,* Madrid, Mondadori, 1990, p. 75.

13 Paul Ricoeur, «Objectivité et subjectivité en histoire», en *Histoire et vérité,* París, Du Seuil, 1995, p. 32.

3. Conclusión

La historia de Nueva España puede integrar las interpretaciones teológico-políticas de la Conquista en la línea de la historiografía medieval de lo que los historiadores han llamada la «reconquista» de la península ibérica en contra de los moros, sin embargo no puede, de ninguna forma, dar lugar a la erudición ni a la crítica. La escritura de la historia por un conquistador como Bernal Díaz del Castillo, en la mitad del siglo xvi, encuentra una aceptación en la España imperial en la medida en que el autor da testimonio de su fundamental apego al ideal monárquico. Bernal Díaz del Castillo se refiere a un modelo histórico que glorifica las fidelidades y las filiaciones, el culto a los héroes, desde el jefe Cortés hasta cada uno de sus compañeros conquistadores, e integra en su discurso la cronología. Visto así, no concibe la historia como una evolución dinámica. No se obsesiona por el origen de la Nueva España. Se sitúa deliberadamente en la época gloriosa de la monarquía española para subrayar más el papel de los conquistadores y el suyo dentro del Imperio. De esta manera los conquistadores contribuyeron al desarrollo de la subjetividad y de la toma de conciencia propia aquí en Nueva España.

Oralidad, escritura e historia. El caso de los cronistas nahuas

José Rubén Romero Galván
Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México

El universo de los conquistadores conjugaba innumerables elementos de muy distintos órdenes. En la realidad cultural europea de la época, la oralidad, a través de la que se conservaba una enorme cantidad de relatos que se entretejían en el imaginario de las comunidades, era una constante y sabemos que había enriquecido no pocas crónicas en las que formalmente se daba cuenta del pasado. Nos interesa mostrar cómo en la naciente Nueva España los relatos conservados en la memoria de los viejos indígenas y trasmitidos por medio de la oralidad, fueron aprovechados en la elaboración de crónicas que hoy constituyen fuentes de valor incuestionable para el conocimiento tanto del México prehispánico como de la Conquista y realidad novohispana.

Entre los últimos años del siglo XVI y los primeros del XVII, en la región central del virreinato de la Nueva España, hubo una generación de indígenas descendientes de la antigua nobleza que se dio a la tarea de escribir historias, en náhuatl o en español, en las que narraron aquello que habían logrado saber del pasado prehispánico de esas tierras. Se trataba de relatos en los que sus nobles antepasados eran los protagonistas de sucesos históricos en los que las entronizaciones reales, las guerras y las conquistas, y en algunas ocasiones las hambrunas o las inundaciones, constituían el entramado de un devenir que resultaba casi siempre glorioso.

Las narraciones contenidas en tales crónicas emergían de una cierta variedad de antiguas fuentes. En ellas había datos que provenían de los antiguos códices pictográficos, otros tenían su origen en las primeras historias escritas por los abuelos de estos historiadores, otros más que habían sido recogidos de boca de los ancianos que habían guardado en la memoria no pocos relatos que daban cuenta de detalles que los antiguos escritos pictográficos no podían registrar.

De la importancia de tal diversidad de testimonios dejaron constancia algunos de los cronistas de esa generación. En paricular el chalca Domingo Francisco Chimalpahin y el texcocano Fernando de Alva Ixlilxóchitl. A manera de ejemplo he aquí pasajes de sus obras donde aluden a las distintas fuentes que usaron en la elaboración de sus escritos.

El primero de ellos, Chimalpahin, en su «Octava relación», dio cuenta detallada de los testimonios de que se había servido cuando escribió la historia de su región de origen:

Y quien seas tú, lector, que leerás este libro pintado de la antigua relación de la ciudad de Tzacualtitlan Tenanco –como se certificará en verdad de dónde yo saqué y reuní enteramente toda la antigua tradición, la que ahora aquí pongo por completo, la reúno, la ordeno y una vez más la renuevo según sea conveniente- sabe que son cinco los antiguos libros pintados compuestos ha mucho por los ancianos, los que fueron auténticos príncipes de aquí, de Tzacualtitlan Tenanco[1].

Si bien es cierto que el autor chalca no hace una mención específica de los testimonios orales de que dispuso para la elaboración de su obra, en diversas ocasiones a lo largo de sus narraciones alude a «lo que se dice y cuenta», expresión que sin duda tiene un vínculo claro con la oralidad. Es el caso de un pasaje en

1 Chimalpahin, «Octava relación», f. 238.

el que nos da una extraordinaria definición de la historia. De ella dice que es:

> El muy conveniente y provechoso discurso, referente al fundamento, a la base al principio y a la fama, a lo que se dice y cuenta de la antigua forma de vida... según el fundamento, la base y el principio, la antigua palabra, el discurso de la antigua forma de vida, la suma de la fama, la suma de lo que se dice y cuenta[2].

El original náhualt no deja lugar a dudas al respecto pues lo que hemos traducido como «se dice», está expresado por el verbo «ihtoa», decir, en su forma reflexiva «mihtoa», precisamente: se dice; con lo cual la referencia a la oralidad queda más que probada.

Por su lado, Fernando de Alva Ixtlixóchitl alude también a la diversidad de fuentes que usó cuando escribía la historia de los toltecas. En el texto que a continuación transcribo, el autor hace referencia a testimonios tanto escritos como orales:

> Esta es la verdadera historia de los toltecas según yo lo he podido interpretar, y los viejos principales con quienes lo he comunicado me lo han declarado, y otros memoriales escritos de los primeros que supieron escribir me lo han dado, así de esto como de los chichimecas, y otras cosas curiosas y dignas de traer a la memoria, siendo cosas verdaderas y ciertas y no pongo de lo que ello fue de las mil partes las novecientas, que como tengo dicho, y por excusar volumen, y porque son tan extrañas cosas y tan peregrinas y nunca oídas sepultadas en la memoria de los naturales...[3].

2 *Ibidem*, f. 225r-225v.
3 Ixtlilxóchitl, «Sumaria relación de las cosas...», en *Obras históricas*, edición, estudio introductorio y apéndice documental por Edmundo O'Gorman, prólogo a la edición facsimilar Miguel Leon-Portilla, 3ª ed. facs., México, Instituto Mexiquense de

De este pasaje deben rescatarse al menos dos frases que resultan elocuentes para nuestro propósito: «los viejos principales con quienes lo he comunicado me lo han declarado» y aquella con la que se cierra el párrafo en que alude a «tan extrañas cosas... nunca oídas sepultadas en la memoria de los naturales.» En ambos casos se alude a información que ha sido transmitida oralmente «me lo han declarado» y «cosas nunca oídas sepultadas en la memoria de los naturales». Queda claro con ello el uso de la memoria y con ella el de la oralidad.

La utilización de antiguos códices en las crónicas puede ser percibido de al menos dos maneras distintas. Una de ellas es una forma discursiva en la cual el autor de la crónica reproduce lo que en los antiguos códices aparece como un cartucho de años, esto es un conjunto de glifos de años ordenados suscesivamente, sin indicación alguna a que en alguno de ellos hubiera ocurrido algo digno de ser anotado. La sucesión de años en tales cartuchos se interrumpía solo cuando ocurría algún acontecimiento relevante que debía ser registrado. Esta forma discursiva pasó a los textos escritos en caracteres latinos de la siguiente forma:

> 9 calli. Poblaron los chichimecas colhuas. 10 tochtli. 11 acatl. 12 tecpatl. 13 calli. Chicontonatiuh es rey de Cuauhtitlan. Está el pueblo en Macuexhuacan. 1 tochtli. Tuvieron principio los toltecas...[4]

Otra manera de como puede percibirse el uso de un códice en una crónica es cuando la narración alude a algún objeto como si el lector lo tuviera ante los ojos. Es así que en ocasiones es posible

Cultura, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997, v. I, p. 285.

4 «Anales de Cuauhtitlan», en *Códice Chimalpopoca*, traducción del náhuatl de Primo Feliciano Velásquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Historia. Imprenta Universitaria. 1945, 164 pp. y facsímiles.

encontrar en los textos donde se transcribe un antiguo códice expresiones tales como «aquí está» o «aquí se ve».

Por su lado, hasta ahora, la presencia de los testimonios orales en las crónicas indígenas novohispanas ha sido reconocida por todos los estudiosos de las mismas. Sin embargo, un acercamiento más puntual a tales testimonios en el ámbito de la historiografía de la época merece especial atención, pues además de enriquecer lo que sabemos de las formas de utilización de las fuentes que tuvieron a su alcance los autores y de profundizar por lo tanto en el conocimiento que tenemos de la manera como elaboraron sus obras, podremos abonar de manera importante el conocimiento que se tiene de la oralidad en la Nueva España y de su interacción con la escritura.

Una cuestión que merece especial cuidado concierne a cómo reconocer en los textos de las crónicas la presencia de testimonios de naturaleza oral. A continuación propondré las formas en que pueden reconocerse tales presencias:

La primera de estas formas corresponde a aquellos pasajes discursivos en los que el autor introduce un testimonio precediéndolo de alguna frase que indica que lo que sigue proviene de un discurso cuyo soporte es la oralidad.

Es el caso del siguiente pasaje de la *Crónica mexicáyotl* de Hernando Alvarado Tezozómoc en el que da cuenta del momento de la migración de los antiguos mexicanos cuando su dios les ordenó cambiar su antiguo nombre de aztecas, que aludía a Aztlan, su lugar de origen, por el de mexicas.

> Y así lo van diciendo los ancianos, cuando de Aztlan vinieron a salir los aztecas, aún no era su nombre mexitin, sino todos se llamaban aztecas, y hasta después de esto que relatamos fue cuando tomaron el nombre por el que se denominan mexitin. Fue así que entonces les fue dado (el nombre); según lo van diciendo los ancianos él, Huitzilopochtli, les dio ese nombre[5].

5 Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, p. 22.

En este pasaje el cronista deja en claro que reproduce lo que supo a través de los ancianos, y que dichos testimonios le fueron proporcionados de viva voz. Expresiones tales como «así lo van diciendo los ancianos», o «según lo van diciendo los ancianos» no dejan lugar a dudas, sobre todo cuando al analizar el original se cae en la cuenta de que en ambas frases el autor indígena usó formas verbales derivadas del verbo *ihtoa*, «decir»: *yuh quitotihui* en ambos casos, donde es posible reconocer *ihto*, raíz del verbo mencionado.

Otro ejemplo de este tipo nos lo proporciona el cronista chalca Domingo Chimalpahin, quien en su «Séptima relación,» cuando alude a las distintas opiniones que había respecto del tiempo que gobernó Tomás del San Martín al señorío de Amaquemecan, dice:

> Año 4 tochtli, 1522 años
>
> En este fue a instalarse como tlahtohuani don Tomas de San Martín Quetzalmaçatzin, tlailotlacteuhctli, quien se había hecho chichimecatecuhctli de Tzacualtitlan Tenanco Amaquemecan Chalco..., mas solamente ochenta días vino a gobernar Tzacualtitlan Tenanco. Pero los otros ancianos irán a señalar, así dicen, que fue a gobernar Tzacualtitlan Tenanco ciento ochenta días...[6].

En este pasaje el autor da cuenta de aquello que seguramente estaba registrado en un códice, a saber que el gobierno de este personaje había durado solo ochenta días, y agrega algo que, según logró saber, afirmaban *yn oc cequintin huehuetque*, «algunos otros viejos», quienes *yn iuh conitohua*, «así dicen», que dicho noble habría gobernado ciento ochenta días. El verbo en esta frase es *conitohua*, lo que significa puntualmente «lo dicen.»

6 Chimalpahin, «Séptima relación», f. 192v.

En otras ocasiones aparecen en el texto ciertas frases de las llamadas formularias[7] que apelan a algún sistema mnemotécnico. Se trata de frases ya construidas y cuya inserción en el texto ofrece en algunas ocasiones elementos estéticos que sin duda creaban un impacto agradable en los escuchas, y siempre eran la oportunidad para el emisor de contar con un poco de tiempo de manera de permitir que fluyeran de las profundidades de la memoria y se ordenaran los elementos constitutivos del discurso que pronunciaba.

Pongo el ejemplo de un antiguo discurso, trascrito por el historiador mexica Hernando Alavarado Tezozómoc en su *Crónica mexicana*. En él habla el dios Huitzilopochtli, patrono de los mexicanos, y explica que su misión es importante y trascendente:

> Así mismo también fui mandado de esta venida, y se me dio por cargo traer armas, arco, flechas y rodela; mi principal venida y mi oficio es la guerra, y así mismo con mi pecho, cabeza y brazos en todas partes tengo de ver y hacer mi oficio en muchos pueblos y gentes que hoy hay. Tengo de estar por delante y fronteros para aguardar gentes de diversas naciones, y he de sustentar, dar de comer y beber y allí les tengo de aguardar y juntillos de todas suertes de naciones, y esto no graciosamente...[8].

Nótese que el texto ofrece una serie de frases redundantes, también presentes en otros pasajes de la misma obra, en las que de alguna forma se reitera una serie de ideas. Así, para aludir al vigor guerrero con el que la deidad acometerá su obligación en las batallas, dice que lo hará «con mi pecho, cabeza y brazos», o bien para aludir a sus armas afirma: «se me dio cargo de traer armas, arco, flechas y rodela.» Dado que el lenguaje es economía, estas

7 Tomo el concepto de frase formularia de Walter J. Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, 190 p. *passim*.
8 Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1943, cap. II.

frases que a simple vista podrían parecer metafóricas, que como se ha dicho encontramos en otras partes del texto, tienen una función que va más allá de la descripción detallada o del impacto estético. Se trata en verdad de frases formularias, ya construidas, cuya función es también mnemotécnica.

Existe otra manera más en que el lector cuidadoso reconoce aquellos elementos de las crónicas salidos de la oralidad. En efecto, se trata de pasajes en los que el autor reproduce diálogos que por su naturaleza de ninguna manera pudieron ser registrados en los antiguos códices pictográficos en los que su existencia, a lo sumo, podría estar apenas sugerida a través de la vírgula de la palabra saliendo de la boca de quienes participaron en dicho diálogo.

A continuación transcribo un ejemplo de uno de estos diálogos que considero elocuente. Se trata del que sostuvieron Tenoch y Cuauhtlequezqui, dos personajes muy importantes en la migración de los mexicas. En esta conversación, por primera vez se anuncia la portentosa señal que debía indicar el sitio de la fundación de la ciudad de México.

—¡Ven Ténuch! He aquí el corazón de Cópil. Yo lo maté. Entiérralo por acá, entre los tules, entre las cañas.

Con esto, luego de tomar Ténuch el corazón, luego de marchar apresuradamente con él, llegó a enterrarlo allí entre los tules, entre las cañas; según se dice, en donde ahora está la *iglesia mayor*. Y en donde fue muerto Cópil, el Tepetzinco, hasta ahora se llama Acopilco...

Y otra vez habló Cuauhtlequetzqui, le dijo a Ténuch:

—Oh Ténuch, hace algún tiempo que estamos aquí. Partirás enseguida e irás a observar, entre los tules, entre las cañas, en donde fuiste a enterrar el corazón del *tlaciuhqui* Cópil, en qué condiciones

se encuentra. Según me dice nuestro dios Huitzilopochtli, allí germinará el corazón de Cópil.

Y tú partirás, tú que eres el Ténuch irás a ver, allí donde brotó el *tenuchtli*, al corazón de Cópil; allí sobre él se yergue un águila que está asiendo con sus patas, que está picoteando, a la serpiente que devora. Y aquél *tenuchtli* será, ciertamente, tú, tú Ténuch; y el águila que veas, ciertamente yo. Ello será nuestra fama en tanto que exista el mundo. Nunca se perderá la fama y la honra de Mexico-Tenochtitlan[9].

Es un hecho que este diálogo que Chimalpabhin incluye en su *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan* solo pudo ser conservado en la memoria de los viejos indígenas y solamente lo pudo obtener de un testimonio oral, pues ningún códice, teniendo en cuenta las peculiaridades de la antigua escritura, pudo haberlo conservado con los detalles que nos brinda y la frescura que lo caracteriza.

Los cronistas de la generación que escribió sus historias entre los últimos años del siglo xvi y los primeros del xvii lograron amalgamar en ellas testimonios muy variados. Lo aquí expuesto muestra el interés que representa explorar la naturaleza de aquellos testimonios transmitidos a través de la oralidad. Ello nos coloca frente a la posibilidad de conocer un aspecto más de la construcción de tales obras historiográficas, al tiempo que nos permite apreciar las peculiaridades de la presencia de la oralidad en una sociedad en la que, si bien la escritura con caracteres latinos estaba ya presente, de ningún modo podría ser considerada como escrituraria.

9 Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, pp. 131-133.

Las cosas mal dichas y mal calladas. Las diferencias entre la primera y la segunda versión de la «Relación de la conquista de Nueva España» de fray Bernardino de Sahagún

Miguel Pastrana Flores
Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México

I

Entre 1550 y 1555 fray Bernardino de Sahagún recogió en lengua náhuatl un relato sobre la conquista de México de labios de sus informantes indígenas en Tlatelolco, de donde eran originarios. Posteriormente, entre 1557 y 1560, «por santa obediencia» inició en Tepepulco los trabajos de recopilación de información sobre el mundo náhuatl, los mismos que a la postre, y muchos años después llegaron a constituirse en lo que hoy conocemos como *Historia general de las cosas de Nueva España*. La relación o historia de la conquista se incorporó a este proyecto hacia 1565. Fray Bernardino elaboró el texto castellano de *Historia*, y por ende, el de la conquista, hacia 1570-1576. En 1577 la *Historia general* fue enviada a España, y después –por movimientos que se desconocen– terminó en Florencia, es el documento que se conoce como *Códice florentino*[1].

1 Para una información rápida sobre fray Bernardino y su obra puede verse el trabajo de Josefina García Quintana, «Fray Bernardino de Sahagún», en José Rubén Romero Galván, *et alii*, *Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, pp. 197-228. Para un trabajo amplio y detallado véase Miguel León-Portilla, *Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas / El Colegio Nacional, 1999, 261 p. Para los asuntos específicos de la *Relación de la conquista* véase Luis Leal, «El Libro XII de Sahagún», *Historia Mexicana*, órgano del Centro de Estudios Históricos de El

En 1585, ya en el ocaso de su vida, Sahagún emprendió el reordenamiento y rescate de varios de sus trabajos, produciendo los tratados conocidos como *Arte adivinatoria*, *Calendario mexicano, latino y castellano*, y la obra que nos ocupa la *Relación de la conquista de esta Nueva España, como la contaron los soldados indios que se hallaron presentes. Convirtiéndose en lengua española, llana é inteligible, y bien enmendada en este año de 1585*. Y si bien algunos autores novohispanos conocieron en alguna medida la *Relación de la conquista*, el manuscrito pronto se perdió y no reapareció sino hasta el siglo xix en un copia incompleta.

Fray Bernardino de Sahagún es sin duda uno de los autores más prolijos y complejos del siglo xvi. Hoy en día el franciscano goza de una gran fama y las ediciones de sus obras se multiplican constantemente. Sin embargo, durante su larga vida, de alrededor de noventa años, no gozó de fortuna editorial pues solo vio publicado uno de sus trabajos[2]. Fue en el siglo xix cuando la fortuna editorial de fray Bernardino cambió, pues casi simultáneamente don Carlos María de Bustamante en México, y Lord Kingsboroug en Inglaterra editaban el texto castellano de su obra mayor, la *Historia general de las cosas de Nueva España*. Desde entonces –1829– el libro XII, que trata de la conquista española ha gozado de la atención de los estudiosos y el favor de los lectores.

Sin embargo, en 1840 Carlos María de Bustamante publicó una obra con el curioso título de *La aparición de nuestra señora de Guadalupe de México, comprobada con la refutación del argumento negativo que presenta D. Juan Bautista Muñoz, fundándose en el testimonio del P. fr. Bernardino de Sahagún; ó sea: Historia original de este escritor, que altera la publicada en 1829 en el equivocado*

Colegio de México, octubre- diciembre, 1955, véase V. n. 2, pp. 184-210; y Howard F. Cline, «Notas sobre la Historia de la conquista de Sahagún», en Bernardo García Martínez, *et alii, Historia y sociedad en el mundo de habla española. Homenaje a José Miranda*, México, El Colegio de México, 1970, pp. 121-139.

2 Se trata de la *Psalmodia christiana y sermonario de los santos del año, en lengua mexicana*, 1583.

concepto de ser la única y original de dicho autor[3], se trata de un trabajo de su autoría favorable a la aparición de la guadalupana y de su autoría acompañado de la segunda versión de la conquista de Sahagún conforme a un documento facilitado por don José Gómez, conde de la cortina. Huelga decir que el texto del franciscano nada tiene que ver con la hipótesis de Bustamante. Además, y pese a la buena voluntad de don Carlos, no puede admitirse que el documento en el que basó su edición fuera original de Sahagún, ya que no coincide con la propia descripción que se aporta en él, pues se describe un escrito bilingüe náhuatl-español, y el documento en cuestión estaba escrito solo en castellano.

Desde el primer momento fue evidente tanto al editor como a los lectores que esta segunda versión tenía importantes diferencias respecto del texto ya publicado, además, esta versión era introducida por su autor en los siguientes términos, al hablar de la primera versión (la incluida en la *Historia general*) dice que «se hicieron varios defectos, y fue que algunas cosas se pusieron en la narración de esta conquista que fueron mal puestas, y otras se callaron, que fueron mal calladas. Por esta causa, este año de mil quinientos ochenta y cinco años enmendé este libro» (al lector). Pese a estas provocadoras e intrigantes palabras esta segunda versión, corregida y enmendada, de la conquista ha sido poco estudiada y casi no se conoce.

El presente trabajo es un primer acercamiento al problema historiográfico de «lo mal puesto y lo mal callado», es, pues, un avance del estudio introductorio que se incluirá en la edición

3 Carlos M. Bustamante, *La aparición de Ntra. Señora de Guadalupe de México...*, México, Impreso por Ignacio Cumplido, 1840, 252 p. Aparte de la edición de Bustamante de 1840, se debe señalar la facsimilar mexicana de 1985, fray Bernardino de Sahagún, *Relación de la conquista de esta Nueva España, como la contaron los soldados indios que se hallaron presentes, publícala, con una disertación sobre la aparición de guadalupana, y con notas sobre la conquista de México, Carlos María de Bustamante*, facsímil de la edición mexicana de 1840, presentación Francisco de Antuñano, México, Fundación Miguel Alemán, 1989, 247 p. y la muy buena edición de Howard F. Cline y Susan L. Cline publicada en 1989, fray Bernardino de Sahagún, *Conquest of New Spain: 1585*, Salt Lake City, University of Utah, 1989, 671 p.

crítica que preparo de la segunda versión de la *Relación de la conquista*[4].

II

Los cambios que introdujo fray Bernardino pueden agruparse, de manera general, en los siguientes rubros: a) cambios en el texto náhuatl; b) cambios en las fuentes que utilizó; c) cambios en la información contenida, y d) cambios en la interpretación de la conquista. Veamos brevemente cada uno de ellos.

a) Cambios en el texto náhuatl, como él mismo lo dice respecto de la organización en tres columnas: «La primera es el lenguaje indiano ansí tosco como ellos lo pronunciaron [...] La segunda es enmienda de la primera ansí en vocablos como en sentencias.» En principio la primera columna puede identificarse con el texto náhuatl del *Códice florentino*, pero al perderse la segunda columna, la corregida y enmendada, es imposible cualquier comparación. Evidentemente el análisis se limita a las dos versiones castellanas, la de la *Historia general* y la *Relación* de 1585 en la cual, como dice el autor, el castellano fue «sacado según las enmiendas de la segunda columna» (al lector).

b) Cambios en las fuentes que utilizó. Aunque Sahagún sigue ampliamente y en lo fundamental el relato de sus informantes indígenas de Tlatelolco «viejos principales» que «se hallaron presentes en la guerra» (Al lector), toma ciertos elementos, casi siempre puntuales de otras fuentes. Específicamente me refiero a la inclusión y el empleo de testimonios de soldados españoles y de otros franciscanos. Entre ellos debe destacarse el testimonio sobre la batalla de Otumba, «desto nos informaron algunos de

4 Las citas son del texto que he fijado para la edición crítica, por ello solo doy una referencia al capítulo o apartado donde aparecen. La *Relación* será editada por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, y en su estudio introductorio tendrá cabida una amplia discusión de los pormenores de la obra.

los españoles que se hallaron en esta mesma batalla y después tomaron el hábito de San Francisco, y dellos yo, fray Bernardino de Sahagún, oí esta relación que aquí está escripta.» (cap. XXVII). En otros casos la naturaleza de la información implica el seguimiento de informes indígenas, no necesariamente tlatelolcas, como en el caso de Tepozotlan, que mencionaremos más adelante. Esto marca una importante diferencia con la primera versión de la conquista; en 1585 Sahagún se permite enmendarle algunos aspectos a sus fuentes, pero siempre poniendo la indicación de dónde y cómo lo hace.

c) Cambios en la información contenida. A esto parece referirse la expresión «algunas cosas se pusieron en la narración de esta conquista que fueron mal puestas, y otras se callaron, que fueron mal calladas». Estas modificaciones van desde simples precisiones, hasta ampliaciones de ciertos pasajes, inclusión de discursos, algunos personajes y otros aspectos.

d) Cambios en la interpretación de la conquista. Estos son, sin duda, los más importantes, y están estrechamente vinculados a los anteriores.

Ahondaremos brevemente sobre los dos últimos tipos de cambios.

III

Como ya se dijo, estos cambios pueden ser simples precisiones, como el señalar los nombres o los cargos de los funcionarios indígenas que fueron a la costa del Golfo a recibir a la expedición de Juan de Grijalva. También se puede mencionar los nombres de los hijos de Motecuhzoma muertos durante la huída de Tenochtitlan, se trata de Chimalpopoca y Tlaltecatzin (cap. XXIV).

Otras veces son pequeñas modificaciones, por ejemplo, en la primera versión de la conquista se dice que cuando los habitantes de Tepotzotlan vieron llegar a los españoles «comenzaron luego todos a huir; metiéronse en los montes y ascondiéronse por las barrancas; no quedó nadie en el pueblo que recibiese a los

españoles»[5]. Mientras que en la *Relación de la conquista* de 1585 se dice que «fueron bien recibidos» (cap. XXVI). Difícilmente puede pensarse que un conquistador español tendría el interés –y la memoria suficiente– para hacer o sugerir esta corrección, lo más probable es que se trate de una fuente indígena precisamente de esa localidad.

Cambios mucho más importantes lo representan tanto la mayor participación de la figura de Hernando Cortés en el relato de 1585, casi ausente en la primera versión; así como la inclusión de largos discursos puestos en boca del capitán extremeño, en tanto que en la primera versión Cortés habla muy poco.

Además en estos discursos, sin duda introducidos siguiendo la tradición de la historiografía humanista, es posible percibir ciertos elementos legales de la justificación de la conquista, por ejemplo, se le atribuyen las siguientes palabras a Cortés «esta guerra ha tenido principio de enojos de cosas que no están bien entendidos de vuestra parte, y quereinos culpar en lo que no tenemos culpa habiendo sido nosotros los injuriados y afrentados y maltratados de vosotros, y muertos muchos de los nuestros y robadas todas nuestras haciendas sin razón y sin justicia.» (cap. XXXI). En términos generales se aplica a los indios la noción jurídica de ser vasallos que se han revelado contra la autoridad del rey Carlos I de España.

En contraste, otros cambios son más sutiles, expresados en modificaciones menores de redacción, pero que no son menos importantes en el relato. En la primera versión Motecuhzoma Xocoyotzin o Moctezuma II actúa solo, toma decisiones unipersonales, muy a la manera de un gobernante absoluto y despótico; esto ayuda en la construcción de su tradicional imagen de un gobernante que se acobarda frente a los extranjeros. Mientras que en la *Relación* de 1585, el *tlahtoani* mexica toma sus decisiones de manera colegiada, por ejemplo ante los primeros informes que

5 Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, CONACULTA, 2000, 3 v., pp. 1204-1205.

recibe de la presencia española en la Costa del Golfo de México «determinó de juntar a todos los senadores y personas graves y generosas y a todos los sabios y personas prudentes de su corte y reino», «y todos hablaron [...] prolija y muy atentamente» (cap. VIII), o cuando se determina dejar entrar a Cortés y sus soldados a Tenochtitlan, «lo cual fue platicado entre Motecuzoma y el señor de Texcoco y el señor de los tepanecas y todos los amigos de Motecuzoma y de sus senadores y principales y señores graves» (cap. XVI). Con lo cual se disminuye la visión del «déspota» y del «cobarde», al tiempo que se hace un reparto de las responsabilidades políticas y sociales frente a la derrota.

En la primera versión de la historia de la conquista no cabe duda que el villano es Motecuhzoma, treinta años después en la segunda versión la respuesta ante la conquista española es un problema de la cúpula de poder mexica y los aliados de la Triple Alianza.

IV

Al mencionar atrás los discursos de Cortés con elementos de justificación legal de la conquista podría pensarse que fray Bernardino de Sahagún, ya un hombre anciano de 85 años, enfermo desde muchos años atrás de parkinson, había optado por ceñirse completamente a la interpretación castellana del evento. Pero esto no es del todo cierto, ya que hay señalamientos muy directos sobre el actuar de los castellanos, así, por ejemplo en la primera versión solo se da la noticia de la muerte de Motecuhzoma, sin entrar en detalles ni señalar responsables, mientras que en la segunda versión la implicación es directa, pues a muchos gobernantes indígenas, comenzando por el propio *tlahtonai* mexica, «los mataron los españoles», y agrega que «dieron garrote a todos los señores que tenían presos» (cap. XXXIII).

En un pasaje anterior, es aún más claro en sus imputaciones contra los castellanos, a propósito de la llamada Matanza de Templo Mayor dice:

El mayor mal que uno puede hacer a otro, es quitarle la vida estando en pecado mortal; este mal hicieron los españoles a los indios mexicanos, porque los provocaron siendo infieles a honrar a sus ídolos para tomarlos encerrados en la fiesta de [Huitzilopochtli] y solemnidad que hacían y desarmados gran cantidad dellos y matarlos sin saber ellos por qué (cap. XX).

La acusación es diáfana y contundente, los españoles han obrado de la peor manera, han causado «el mayor mal» a un semejante, el condenarlo a ir al infierno. El justo castigo que merecen los españoles por su acción no se hace esperar, se trata de la aparatosa derrota durante la llamada la Noche Triste; Sahagún afirma que «el desastre grande que nuestro Señor Dios permitió viniese sobre ellos por sus pecados en aquella acequia de México [...] en la cual acequia quedaron muertos y ahogados más de trescientos españoles y muchos más indios e indias de los amigos y todos sus caballos y todo el fardaje quedó allí plantado» (cap. XXV).

Por otra parte, conviene recordar que los mexicas se encontraban en «pecado mortal», ¿cuál era este?, el peor de todos los pecados, el de la idolatría, al adorar a un falso dios, a un demonio, a Huitzilopochtli, lo cual hacía de los mexicas «gente idólatra y entenebrecida en las obscuridades de la gentilidad» (cap. XXV). El justo castigo a que se han hecho acreedores los indios es precisamente la muerte y la destrucción que la conquista traen consigo, por ello Cortés dice «matemos a ellos y les tomemos su señorío y los hagamos esclavos nuestros, porque estos bellacos indios todos son idólatras y adoran a los diablos por dioses» (cap. XIII). Esta idea de castigo divino cristiano para unos y otros está ausente del relato de la primera versión.

V

Con miras al futuro estudio hace falta dar cuenta puntualmente de la historia de la obra, de los diferentes contextos de elaboración del texto, de 1550-1555, cuando el texto náhuatl primario se recoge, después el de 1585 en el cual Sahagún, ya un octogenario, rehace en parte su obra y retoma algunos textos que considera capitales, los ya mencionados *Arte adivinatoria*, y el *Calendario Mexicano*, a los que habría que agregar textos al parecer perdidos, un *Arte de la lengua mexicana*, así como un *Vocabulario*.

Además, en este trabajo se han dejado de lado los elementos de tradición indígena náhuatl que está presentes en la relación, en parte por que ya lo he hecho en un trabajo anterior[6], y por que serán retomados en el futuro estudio introductorio.

Más que llegar en este momento a una conclusión quiero finalizar con la propuesta de lectura que presidirá el estudio ya aludido, parto de la premisa de que la *Relación de la conquista de esta Nueva España, como la contaron los soldados indios que se hallaron presentes* reelaborada en 1585, es una obra historiográfica elaborada primeramente por indígenas que vivieron la transición entre el mundo mesoamericano y el novohispano, y su obra trata –como en toda historia– de dar cuenta del pasado para entender el presente desde el cual escriben, con una cierta perspectiva de futuro, en el contexto de la obra monumental de un viejo franciscano que sabía muy bien que el tiempo se le iba de las manos.

6 Véase Miguel Pastrana Flores, *Historias de la conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, 298 p.

Obras consultadas

Bustamante, Carlos M., *La aparición de Ntra. Señora de Guadalupe de México, comprobada con la refutación del argumento negativo que presenta D. Juan Bautista Muñoz, fundandose en el testimonio del P. Fr. Bernardino de Sahagun; ó sea: Historia original de este escritos, que altera la publicada en 1829 en el equivocado concepto de ser la unica y original de dicho autor. Publícala precediendo una disertación sobre la Aparicion Guadalupana, y con notas sobre la conquista de México, Carlos M. de Bustamante, individuo del supremo poder conservador*, México, Impreso por Ignacio Cumplido, 1840, XXIV + 252 p.

Cline, Howard F., «Notas sobre la Historia de la conquista de Sahagún», en Bernardo García Martínez, *et alii*, *Historia y sociedad en el mundo de habla española. Homenaje a José Miranda*, México, El Colegio de México, 1970, pp. 121-139.

García Quintana, Josefina, «Fray Bernardino de Sahagún», en José Rubén Romero Galván, *et alii*, *Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, 366 p. (Historiografía mexicana, I), pp. 197-228.

Leal, Luis, «El Libro XII de Sahagún», *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, octubre -diciembre, 1955, véase V, n. 2, pp. 184-210.

León-Portilla, Miguel, *Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas / El Colegio Nacional, 1999, X + 261 p., ils. (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías, 24).

Pastrana Flores, Miguel, *Historias de la conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, 298 p., ils. (Serie de Teoría e Historia de la Historiografía, 2).

Sahagún, Bernardino de, *Códice florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenciana*, edición facsimilar, México, Archivo General de la Nación, 1979, 3 v.

—, *Conquest of New Spain: 1585* revisión, edición, introducción, y notas de S. L. Cline, traducción, de Howard F. Cline, Salt Lake City, University of Utah, 1989, 671 p.

—, *Historia general de las cosas de Nueva España*, introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, prólogo e índice analítico de García Quintana, México, CONACULTA, 2000, 3 v., (Cien de México).

—, *Relación de la conquista de esta Nueva España, como la contaron los soldados indios que se hallaron presentes, publícala, con una disertación sobre la aparición de guadalupana, y con notas sobre la conquista de México, Carlos María de Bustamante*, facsímil de la edición mexicana de 1840, presentación Francisco de Antuñano, México, Fundación Miguel Alemán, 1989, XIII + 247 + XXII + 20 p. (Biblioteca mexicana).

Los límites entre estados: la idea de frontera en el medievo y el caso de los reinos hispano-cristianos[1]

Emilio Mitre Fernández
Departamento de Historia Medieval
Universidad Complutense de Madrid

El tema «fronteras» me ha interesado desde hace algún tiempo y me sigue interesando en el presente. Tengo ahora la oportunidad de exponer algunas reflexiones al respecto tomando la España medieval como referencia en el marco general del Occidente europeo.

Treinta y un años separan dos trabajos de mi autoría en los que jugaba con la idea objeto de este encuentro. En alguna forma expresan la evolución de un historiador del ámbito hispánico en los últimos tiempos. Evolución que –vivida también por otros muchos colegas del gremio– algún autor ha bautizado como «la normalización de los estudios históricos» en España[2].

El primero de tales trabajos consideraba como frontera algo muy parecido a lo que se entiende en el presente: la línea que separa un estado de otro[3]. El tratamiento que daba en aquella ocasión era esencialmente el tradicional del narrativismo histórico[4].

1 Resulta obligado agradecer al Prof. Ríos Saloma (en la defensa de Tesis tuve la fortuna de actuar como presidente del tribunal juzgador) la amabilidad de haberme invitado a participar en el Encuentro que estuvo en el origen de este volumen.

2 Para el caso del medievalismo véanse Las actas de la XXV Semana de Estudios Medievales de Estella dedicada a *La Historia medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998)*, 14-18 de julio de 1998, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1999, 865 p.

3 *Cf* voz. «Frontera» (primera acepción) María Moliner, *Diccionario de uso del español*, 2ª ed., Madrid, Gredos, 1998, v. I, p. 1345.

4 Se trataba de un trabajo dedicado a la frontera castellano-granadina en tiempos de Enrique III, que se desglosó en dos artículos publicados en sendas revistas históricas. «De la toma de Algeciras a la campaña de Antequera (un capítulo de los contactos

El segundo lo constituía una recopilación de artículos en los que el término frontera era utilizado en un sentido no político sino metafórico para designar aquellas situaciones o grupos humanos situados en los márgenes de lo conocido o lo socialmente admitido[5].

Entre medias de estas dos publicaciones, surgieron otras en las que me aproximaba bastante a lo que ahora se me ha encargado abordar: una idea de frontera que es física en tanto delimita el alcance del poder de un estado pero que refuerza esa naturaleza merced a factores de orden mental, ideológico, cultural, etc[6]. Muchos otros autores españoles han sentido preocupación por el tema. Valgan, para no ser exhaustivos, dos botones de muestra: el estado de la cuestión presentado hace unos años por la profesora Pérez de Tudela[7]; o el muy reciente de la participación de investigadores del mundo ibérico en un importante encuentro internacional sobre la materia: Eduardo Manzano, José A. García de Cortázar, José Luis Martín Martín, Pascual Martínez Sopena, Humberto Baquero, etc[8].

diplomáticos y militares entre Castilla y Granada), *Hispania. Revista Española de Historia*, CSIC, Madrid, n. 120 (1972), pp. 77-122 y «La frontière de Grénade aux environs de 1400», *Le Moyen Age. Revue d'histoire et de philologie*, Universidad de Lieja, Lieja, n. 78 (1972), pp. 489-522.

5 Emilio Mitre, *Fronterizos de Clío. Marginados, disidentes y desplazados en la Edad Media*, Granada, Universidad de Granada, 2003, 248 p.

6 Dos en concreto, «Reflexiones sobre la noción de frontera tras la conquista de Toledo (1085). Fronteras reales y fronteras mentales», *Cuadernos de Historia de España,* Instituto de Historia de España, Buenos Aires, n. 69 (1987), pp. 197-215, y «La cristiandad medieval y las formulaciones fronterizas», en *Fronteras y fronterizos en la Historia*, Valladolid, Instituto Universitario Simancas, 1997, pp. 7-62.

7 María Isabel Pérez De Tudela, «El concepto de frontera en la historiografía medieval hispana. La voz ´frontera´ en su dimensión actual», *Castellum,* Boletín de la Asociación Cultural Castellum, Madrid, n. 2 (Diciembre 1996), pp. 131-140.

8 Klaus Herbers y Nikolas Jasper, (eds.), *Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa*, Berlin, Akademie Verlag, 2007, 459 p.

Polisemia y diversidad de expresiones en torno al hecho fronterizo

Resulta un tópico recordar que pocos vocablos como el de frontera se utilizan en el presente con tan variadas aplicaciones[9]. Y pocas expresiones, también, han tardado tanto en cuajar para marcar lo que son los ámbitos de soberanía de los actuales Estados nación. Es una creación relativamente reciente, producto en buena medida de las llamadas «revoluciones burguesas». Otra cuestión es que un interesado sentimiento nacional haya hablado de su acentuada antigüedad.

El caso de Francia y de su homogeneidad territorial basada en la secular fijación de unas fronteras ha resultado paradigmático. Se ha invocado para ello el tratado de Verdún del 843 después del cual las modificaciones podrían considerarse menores[10]. Sin embargo caben ciertas reservas en razón del peso de los particularismos regionales dentro de ese espacio hasta fecha muy avanzada[11]. Un dicho atribuido a Voltaire afirmaba que a mediados del siglo XVIII (en vísperas de la uniformadora Revolución) en Francia se cambiaba de sistema legal al mismo ritmo que de caballo de posta[12].

9 Emilio Mitre, «La cristiandad medieval...», *op. cit.*, pp. 16-17. A título de ejemplo, la expresión «fronteras ecológicas» para referirse a los distintos componentes de los agrosistemas en contacto, Thomas F. Glick, *Cristianos y musulmanes en la España Medieval*, Madrid, Alianza, 1991, p. 68.

10 Ferdinand Lot y Louis Halphen, *Le règne de Charles le Chauve*, París, Champion, 1909, p. 67.

11 *Cf.* Karl F. Werner, a la hora de referirse a las distintas entidades que integraron el mundo carolingio y que, muerto Carlomagno, obrarán con una gran libertad. «Les nations et le sentiment national dans l´Europe Médiéval», *Revue Historique,* París, n. 244 (1970), pp. 285-304 o los aportes contenidos en Rainer Babel y Jean-Marie Moeglin (eds.), *Identité régionale et conscience nationale en France et en Allemagne du Moyen Age à l´époque moderne. Actes du colloque organisé par l´Université Paris XII-Val Marne, l´Institut Universitaire de France et l´Institut Historique Allemand a l´Université Paris XII et* á *la Fondation Singer-Polignac (6, 7 y 8 de octobre de 1993)*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Editor, 1997, 466 p.

12 Cita recogida en un manual escolar del periodo de entreguerras. Alberto Malet y Julio Isaac, *La época contemporánea. Primera parte*, versión esp. Miguel Ruiz, París, Hachette, 1920, p. 3.

Para el caso español, se ha destacado la antigüedad de la frontera con Francia: tratado de los Pirineos de 1659. Hacia Occidente y el Mediodía los límites datarían *grosso modo* de finales del Medievo-inicios de la Modernidad ya que las correcciones posteriores serían muy leves: integración de Ceuta desde mediados del xvii y cesión de Gibraltar a la corona británica en 1713 ; y conquista de la plaza de Olivenza en 1801.

❃ ❃ ❃ ❃ ❃ ❃ ❃ ❃

Autores del Medievo habrían aportado –remitiéndose a viejas entidades étnicas o haciendo uso de una rudimentaria erudición geográfica– algunas ideas que, a grandes rasgos, definirían los límites de algunos futuros estados europeos.

Así, hacia el 730, Beda el Venerable recordaba que «Britania, en otros tiempos conocida como Albión, es una isla en el océano, situada hacia el Noroeste a considerable distancia de las costas de Germania, la Galia e Hispania que, conjuntamente, constituyen la mayor parte de Europa»[13].

Para España, el arzobispo e historiador del siglo xiii Rodrigo Jiménez de Rada reconocía la existencia de varias regiones en la primitiva Hesperia: una Celtiberia «que limita con el océano, el Mediterráneo y los montes Pirineos», una Carpetania «que comprende cuatro enclaves, a saber Oca, Calahorra, Tarazona y Auripa» ocupadas por los príncipes romanos que «avanzando luego hacia otras partes de Hesperia, legaron a las tierras sus nombres y costumbres»[14]. Más concisamente, en el lacrimoso capítulo dedicado a la caída de la monarquía visigoda en 711, dirá que España «esta limitada por los montes Pirineos, que se extienden de mar a mar, por el océano y por el Mediterráneo»[15].

13 Bede, *A History of the English Church and People*, Londres, Penguin, 1968, p. 37.
14 Rodrigo Jiménez De Rada, *Historia de los hechos de España*, Madrid, Alianza, 1989, p. 65.
15 *Ibidem*, p. 149.

Y para Francia, el autor de fines del Medievo, Gilles le Bouvier reclamaría como territorios de soberanía de su rey los que *grosso modo* habían correspondido a la antigua Galia que tenían como frontera occidental el Rin, desde Basilea a su desembocadura en el mar[16].

❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁

El Medievo utilizó la expresión frontera durante muchos años con un sentido adjetivo: simplemente es lo que está «en frente de». Lo que hoy día conocemos bajo este nombre suele designarse con otros vocablos[17].

De extendido uso sería el termino romano *limes* , que no fue tanto una línea continua de fortificaciones impenetrables como un sistema de vigilancia que, con el discurrir de los años, se transformó también en un factor de intercambio comercial y de osmosis entre romanismo y germanismo[18]. De una especie de *limes* interno se ha hablado para definir la línea de posiciones fortificadas (Amaya, Oligicum, Victoriacum, Pompaelo...) que mantendrían una especie de «cordón sanitario» frente a los vascones en los años de transición entre la Antigüedad y el Medievo; primero con el Bajo Imperio, mas tarde con la monarquía visigoda[19].

16 Citado por Michel Mollat, *Génèse médiévale de la France moderne (xiv-xv siècle)*, París, Arthaud, 1977, pp. 115-116.

17 Véase Mitre, «La cristiandad medieval...», *op. cit.*, pp. 50 y ss.

18 Sobre las distintos sectores del *limes*, puede consultarse con provecho la vieja síntesis de León Homo, *Nueva historia de Roma*, Barcelona, Iberia, 1955, pp. 300-313. Para el impacto de esa interpenetración y el papel colonizador de comunidades germánicas en el entorno del *limes* fue reveladora la obra del investigador austriaco Alfons Dopsh, *Fundamentos económicos y sociales de la cultura europea (De Cesar a Carlomagno),* México, Fondo de Cultura Económica, 1951. 350 p. (Se trata de una edición abreviada de la original en alemán de 1918). Un sugerente punto de vista desde la actual historiografía en Gonzalo Bravo, «Del Mediterráneo al Danubio: configuración histórica del espacio europeo», en Gonzalo Bravo y Raúl González Salinero, *La aportación romana a la formación de Europa: naciones, lenguas y culturas,* Madrid, Signifer, 2005, pp. 55-70.

19 Véanse las interesantes observaciones a cargo de Abilio Barbero y Marcelo Vigil en *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista,* Barcelona, Ariel, 1974, pp. 78-88.

Con el término *marca* se designarían en el mundo carolingio (y postcarolingio) aquellas zonas de contacto con países independientes y por lo general hostiles. Agruparían varios condados, circunscripción administrativa típica de la época. A su frente se sitúa un «conde de la marca» (marchio, markgraf, marchisius, marqués) a veces designado también como dux (duque)[20]. A propósito del alcance del término marca y de sus posibles imprecisiones basta recordar los debates habidos en el mundo ibérico en torno a la gestación de la Cataluña histórica[21]. Equivalentes a las marcas se suelen considerar en el mundo islámico los *tugur*, de límites igualmente variables, abiertos a las correrías y gobernados por un *qaid*, jefe militar delegado del emir o del califa. Por el contrario, las provincias del interior (las *coras*) lo eran por un delegado civil como el amil o el valí[22].

Las expresiones *finis*, *confinis* o mojón (en el caso de Montes de Oca, límite de ese primer rincón que era Castilla según el conocido poema[23]) adquieren un sentido a mitad de camino entre lo técnico y lo retórico. No así el término *Extremadura* que ha acabado por designar a un territorio concreto (actual comunidad

20 *Cf.* R. Delort, Voz «Marche, marquis» en el léxico *Charlemagne*, París, MA Éditions, 1986, pp. 128-129. Para mayores detalles Karl Ferdinand Werner, «Entre l´administration centrale et locale de l´empire carolingien. Missus, comes, marchio», en Werner Paravicini y Karl F. Werner, *Histoire comparée de l´administration (IV-XVIII siècles)*: *actes du XIV*e *colloque historique franco-allemand, Tours, 27 mars - 1er avril 1977, Centre d'études supérieures de la Renaissance*, Múnich, Artemis Verlag, 1980, pp. 91- 239.

21 Véanse entre otros estudios, el clásico de Ferrán Valls Taberner destinado en principio a uno de los volúmenes de la Historia de España dirigida por R. Menéndez Pidal y del que ha habido una edición en Promociones y Publicaciones Universitarias, *Marca Hispánica,* Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1987, 197 p. Con bastante posterioridad han ido apareciendo diferentes trabajos, entre ellos, el de M. Zimmermann, «Le role de la frontière dans la formation de la Catalogne», en *Las sociedades de frontera en la España medieval*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1993, pp. 7-29.

22 Sobre este término, véase la definición recogida por Felipe Maillo Salgado, voz. «Tugur (singular tagr)», en *Vocabulario de historia árabe e islámica*, Madrid, Akal, 1996, pp. 245-246. También P. Chalmeta, «El concepto de tagr», en *La marche supérieur d´al-Andalus et l´Occident Chrétien*, Madrid, Casa de Velázquez, 1991, pp. 15-28.

23 *Poema de Fernán González*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, p. 87.

autónoma constituida por la provincias de Cáceres y Badajoz) pero que en el Medievo tuvo un sentido mas ubicuo[24]. Al margen de cualquier otra etimología parece que estamos en principio ante un vulgarismo que designa el territorio más extremo alcanzado en algún momento; el carácter móvil que, en definitiva, muchas fronteras han tenido a lo largo de la historia[25].

Sentido mas localizado tendrían otras expresiones como las de *border* o *vallum* que separaba la Britania romanizada de los pueblos del norte no sometidos (genéricamente definidos como pictos); el *Ofa's Dyke*, limite del reino anglo de Mercia frente a los galeses; o el *Danevirke,* que barraba el istmo de Schleswig-Holstein frente a la Sajonia sometida por los carolingios, tras arduas operaciones en los años previos a la restauración imperial protagonizada por Carlomagno en la Navidad de 800[26].

Muy extendida es también la creación de yermos estratégicos para dificultar las incursiones desde territorio rival. El caso del valle del Duero en los primeros tiempos de la Reconquista se ha considerado paradigmático, aparte de extraordinariamente controvertido entre los historiadores[27].

24 Y de una gran amplitud para designar, al menos, las tierras entre el Duero y el Sistema Central. *Cf.* trabajos como los de Gonzalo Martínez Diez, *Las comunidades de Villa y Tierra de la Extremadura castellana*, Madrid, Editora Nacional, 1983, 682 p., o Luis Miguel Villar García, *La Extremadura castellano-leonesa. Génesis y evolución de una sociedad de frontera: guerreros, clérigos y campesinos, 711-1252*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1985, 33 p.

25 Gonzalo Martínez Diez, *Origen del nombre de Extremadura*, Badajoz, Departamento de Publicaciones, Excma. Diputación Provincial de Badajoz, 1985, p. 16. En la versión romanceada del fuero de Guadalajara se dice, precisamente, que si la divinidad permite que en el futuro «podamos prender otra extremadura» (con minúscula). En Tomás Muñoz y Romero, *Colección de fueros municipales y cartas pueblas de los reinos de Castilla, León, Corona de Aragón y Navarra*, Madrid, Imprenta de Don José María Alonso, 1847, p. 509.

26 Mitre, «La Cristiandad medieval...», *op. cit.*, p. 33.

27 Un trabajo que creó una amplia polémica sobre este tema lo constituyó el del maestro de medievalistas Claudio Sánchez Albornoz, *Despoblación y repoblación del valle del Duero*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1966, 406 p.

La frontera entre la realidad física y el ethos particular

La simplicidad o la falacia de la cartografía histórica, bien por aplicar categorías actuales bien por reflejar lo que son desiderata de elites, fuerza a algunas reflexiones resumibles en una expresión: el espíritu de frontera.

Cómodo recurso nos lo proporcionaría la obra de Frederick Jackson Turner publicada en 1893 y en donde se sostenía que la civilización norteamericana se habría ido forjando al calor de la ocupación progresiva de tierras libres. Una circunstancia que haría de ella una sociedad diferente de aquellas de las que procedía y no solamente una imitación[28]. Aparte lo que de subjetivo y tendencioso pueda haber en esta tesis, el turnerismo ha acabado marcando la idiosincrasia de varias generaciones de historiadores. Hasta el punto que «cada hombre se convierte en su propio Turner» en función de las redefiniciones que de su pensamiento se han hecho con los años y de las épocas y territorios a las que ha aplicado éste[29].

Para el Medievo estaríamos ante un fenómeno difuso, todo un *ethos* que, en el caso español, una vez consumada la victoria hispanocristiana sobre el mundo islámico, se trasladará al otro lado del Atlántico[30].



La plasticidad de las fronteras ha sido una de sus mas destacadas características a lo largo de los siglos medievales. En un sencillo juego de palabras se ha dicho que en ellas «lo único permanente

28 Frederick Jackson Turner, *La frontera en la historia americana*, Madrid, Editorial Castilla, 1960, pp. 22-23.
29 Robert I. Burns, «The significance of the Frontier in the Middle Ages» en Robert Bartlet y Angus Macay, *Medieval frontier societies*», Oxford, Clarendon University Press, 1992, p. 315.
30 Ray Allen Billington, *Westward Expansion: a History of the American frontier*, Nueva York, MacMillan, 1949, 873 p.

es que no hay nada permanente». Las fronteras o, si se prefiere, las zonas de contacto entre civilizaciones habrían generado sociedades organizadas por y para la guerra[31].

La figura del Cid sería la del «hombre de frontera» por excelencia. Así cabe deducirlo de algunas lecturas del *Cantar* que dejan escaso margen para percibir en él un espíritu de cruzada o unos profundos sentimientos religiosos. Nos describe con mucha mayor viveza el espíritu de ganancia, de «buscarse la vida» que se diría en la actualidad[32].

Esa figura se expande con los años en otras desenvueltas al calor de una guerra muchas veces de baja intensidad: de algaras y cabalgadas en territorio vecino. Serán los miembros de esa «caballería villana» muchas veces equiparados con los «infanzones» nobles; serán esos grupos de «francos» que no solo son menestrales y comerciantes sino también combatientes favorecidos por especiales «fueros de frontera»; o serán los simples delincuentes a los que se perdonan culpas pasadas en caso de aventurarse a poblar zonas de riesgo[33].

31 Un trabajo pionero fue el de José María Lacarra, «Les ville-frontières dans L´Espagne de xi au xii siècle», *Le Moyen Âge. Revue d'histoire et de philologie*, Universidad de Lieja, Lieja, n. 69 (1963), pp. 205-222. Desde esa fecha otros estudios han sido referencia obligada para esa idea de «sociedad para la guerra», Elena Lourie, «A society organized for war: Medieval Spain» *Past and present,* Oxford University, Oxford, n. 35 (1), 1966, pp. 54-76. Expresión retomada por James M. Powers, *A society organized for War. The iberic municipal milities in the Central Middle Ages, 1000-1248,* Berkeley, University of California Press, 1988, 365 p. Para el papel de la Guerra en el mundo hispánico desde el gran empuje reconquistador véanse los trabajos publicados en los últimos años por Francisco García Fitz. Entre ellos su modélica Tesis de Doctorado, *Castilla y León frente al Islam. Estrategias de expansión y tácticas militares (siglos xi-xiii),* Sevilla, Universidad de Sevilla, 1998, 478 p.

32 Francisco Rico, «Un cantar de frontera. La Gesta de Mío Cid el de Bivar», estudio preliminar a la reciente edición de Francisco Rico y Alberto Montaner, *Cantar de Mio Cid*, Barcelona, Galaxia Gutemberg-círculo de lectores, 2007, p. XI-XLIII. Para este y otros casos véase también el apunte de Juan Victorio, «El sabor de la ganancia», *Historia 16,* n. 77 (1982), pp. 82-85. Una sugerente comparación de Rodrigo Díaz de Vivar con caballeros cristianos que actúan en zonas de frontera más alejadas (especialmente Tierra Santa) la recoge Richard Fletcher en *El Cid,* Madrid, Nerea, 1989, pp. 95-108.

33 Pascual Martínez Sopena, «La doble frontera. Hispanos, francos y musulmanes en los fueros y cartas de población de los siglos xii y xiii», en *Grenzräume und Gren-*

Avanzado el tiempo (o en el mismo Bajo Medievo) serán los miembros de una pequeña nobleza ansiosa de promoción; los almogávares y frontaleros; los *freyres* de las órdenes militares; los alfaqueques y alcaldes entre moros y cristianos; los miembros de ordenes religiosas dedicados al rescate de cautivos; o los puros y simples contrabandistas[34]. Esta misma zona de contacto –la llamada *Banda Morisca*[35]– propiciará también algún género literario –los romances de frontera– que darán una visión un tanto ambigua del otro: desprecio social del moro coexistiendo con su edulcoración literaria[36].

Pero el hombre de frontera no solo es el guerrero o el que ansía ese *status*, sino también el eclesiástico. En España numerosos obispos facilitaron recursos para las campañas militares, participaron personalmente en algunas –casos de Jerónimo de Perigord compañero del Cid o el ya mencionado Rodrigo Jiménez de Rada– o mantuvieron sonados pleitos con sus colegas vecinos a costa de la jurisdicción sobre las tierras conquistadas[37]. El «espíritu de frontera», en definitiva, acaba contagiando a todas las categorías sociales[38].

züberschreitungen, op. cit., pp. 156-165.

34 Véase la útil visión dada por Miguel Ángel Ladero Quesada en *Granada, historia de un país islámico,* Madrid, Gredos, 1979, pp. 154 a 159. Una panorámica que goza de numerosos trabajos complementarios de este mismo autor, entre ellos «La frontera de Granada, 1265-1481», *Revista de Historia militar. Num. Extraordinario: Historia militar y recursos de investigación,* Instituto de Historia y Cultura Militar, Madrid, 2002, pp. 49-121. Sobre la promoción política de algunos personajes, Mitre, «La frontière de Grenade...», *op. cit.*, pp. 515-522.

35 Manuel García Fernández (coord.), *La Banda Morisca durante los siglos XIII, XIV y XV. Actas de las II Jornadas de Temas Morenses, 17 al 20 de octubre de 1994*, Morón de la Frontera, Ayuntamiento de la Frontera, 1994, 232 p.

36 José María Delgado Gallego, «Maurofilia y maurofobia ¿Dos caras de una misma moneda?», Introducción a la antología *Narraciones moriscas*, Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas, 1986, pp. 15-17.

37 José Luis Martín Martín, «Estructuras eclesiásticas en espacios fronterizos de la península ibérica medieval», en *Grenzräume und Grenzüberschreitungen, op. cit.*, pp. 403-432.

38 Para el caso portugués véase Jose Mattoso, «Grupos sociais na fronteira portuguesa seculos x-xiii», en *Las sociedades de frontera en la España medieval, op. cit.*, pp. 111-124.

La frontera: ¿situación provisional para la ideología dominante?[39]

La Roma clásica y su, en buena medida, continuador el cristianismo, generaron unas especiales ideas en torno a la unión-división del género humano; difícilmente admitieron la existencia de fronteras permanentes en razón del escaso reconocimiento que se tenía del «otro».

Roma se consideraba culminación de la universalidad –dueña de todas la tierra y mares conocidos– frente a otras civilizaciones que la precedieron[40]. Una realidad cual era el *limes,* se tomaba como un hecho provisional fuera del cual solo habitaba la barbarie susceptible de entrar en la *civilitas* más tarde o más temprano[41].

El cristianismo asumió muchos de esos puntos de vista e incluso presumió de ampliar esa idea de universalidad frente a la que consideraba demasiado estrecha –por su nacionalismo– de judíos o romanos[42]. San Pablo haría un conocido y vibrante llamamiento: «ya no hay judío, ni griego, ni siervo ni libre, ni hombre ni mujer, porque todos sois uno en Cristo Jesús»[43]. Ocho siglos más tarde nos encontraríamos con una paráfrasis de ese

39 Recojo en este apartado algunas ideas expuestas en Mitre, «La cristiandad medieval...», *op. cit.,* pp. 25-27.

40 Polibio, *Historia universal durante la república romana*, vol. I, Barcelona, Iberia, 1986, pp. 19-20. Una circunstancia que no obstaculizaba el poner en guardia frente a los peligros internos (*hostes domestici*) y externos (*hostes extranei*) que podían acosar a Roma. *Cf.* Santo Mazzarino, *El fin del mundo antiguo*, México, Uteha, 1960, 212 p., pássim.

41 Gerold Walser, «La notion de frontière chez les romains», en *Fontières et contacts de civilisations (Colloque franco-suisse. Besançon-Neufchatel 1977)*, Neufchatel, Éditions de la Baconnière, 1979, p. 41.

42 Una idea con la que han comulgado numerosos autores hasta nuestros días. Con un sentido apologético y hace casi un siglo véase Gustav Schnürer, *La Iglesia y la civilización occidental en la Edad Media (I)*, Ed. española de la versión alemana de 1927 por José Miguel de Azaola, Madrid, Fax, 1955, p. 28. Una visión más actualizada siguiendo las acomodaciones historiográficas romanismo-cristianismo en Hervé Inglebert, *Les romains chrétiens face à l'histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanités en occident dans l'antiquité tardive (III-V siècle)*, París, Institut d'Études Augustiniennes, 1996, 744 p.

43 *Gal.* 3, 27-28.

texto en Agobardo de Lyon, consejero de Carlomagno y de su sucesor Luís el Piadoso, quien proclamaría de forma triunfalista que, merced a la restauración imperial «ya no hay aquitanos ni lombardos ni burgundios, sino que todos somos uno en Cristo»[44]. La barbarie (*consortium paganorum*) adquiere un sentido distinto al del mundo clásico: el bárbaro no es el ajeno a la ciudadanía romana, sino –por usar los términos agustinianos– a la ciudadanía de Dios[45].

Hablar de universalidad constituye por lo general una aspiración que, aunque repetidamente frustrada, se supone implica la recuperación de un supuesto orden originario cuya quiebra ha traído la fragmentación. El caso del islam, aunque no sea la única, sí constituye una buena piedra de toque en dos frentes en particular.

Desde el lado hispanocristiano se hablará de una renovación del pasado político gótico-toledano. La conquista de Toledo por Alfonso VI en 1085 se saludó, así, en esos términos restauracionistas:[46] «después de numerosas operaciones militares

44 *Cf.* Michel Rouche, «La renovation carolingienne», en Robert Fossier (ed.), *Le Moyen Age. I. Les mondes nouveaux*, París, A. Colin, 1982, p. 427. Para la figura de este personaje sigue siendo de utilidad una vieja monografía de Mgr. Bressolles, *Doctrine et action politique d´Agobard. Saint Agobard, évêque de Lyon (760-840),* París, J. Vrin, 1949, 134 p.

45 De ahí el desplazamiento semántico de este vocablo que acabará por designar a los no cristianos, a los cristianos heterodoxos y, con los años, a los musulmanes. Véase entre otros trabajos Federico Mario Beltrán Torreira, «El concepto de barbarie en la España visigoda» en *Los Visigodos. Historia y Civilización. Actas de la Semana Internacional de Estudios Visigóticos (Madrid - Toledo - Alcalá de Henares, 21-25 de octubre de 1985)*, Murcia, Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1986, pp. 53-60.

46 No «reconquistadores» en tanto el concepto de Reconquista es de tardía aparición y no se verá historiográficamente consagrado más que en el siglo xix. Véase Martín Ríos Saloma, «De la restauración a la Reconquista: la construcción de un mito nacional (Una revisión historiográfica. Siglos xvi al xix)», *La España Medieval*, Departamento de Historia Medieval, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, n. 28 (2005), pp. 379-414. Se trata de un avance de su Tesis de Doctorado defendida unos meses más tarde y publicada recientemente por Marcial Pons. Constituye un excelente complemento de algunas obras ya clásicas como la de José Antonio Maravall, *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1962, 557 p., objeto de reimpresión en 1981 por parte del Instituto de Estudios Constitucionales.

y un estrecho cerco el monarca castellano-leonés había entrado triunfante en la ciudad en la que gloriosamente habían reinado sus antepasados»[47].

La toma de Jerusalén –el otro frente importante– por los occidentales (1099) se saluda de forma similar: restauración de la fe cristiana en una ciudad que los conquistadores consideraban de su legítima propiedad[48]. La ideología de las cruzadas, después de todo, se basa en ese principio de guerra justa que admite como tal aquella orientada a la recuperación de un bien injustamente arrebatado[49].

A otro nivel y en fecha mucho más tardía, San Vicente Ferrer invocaba implícitamente una primera unidad del género humano y lamentaba en términos apocalípticos las rupturas provocadas por cuatro «cismas» generadores de perversas fronteras: el de los judíos, el de los musulmanes, el de los griegos y, en esas fechas (1380) el Gran Cisma de Occidente[50].

En el ocaso medieval, la unidad más operativa que acaba por invocarse corresponde a una fraternidad de pueblos con sus fronteras más o menos definidas aunque pudieran tener unos ideales comunes marcados desde la sede papal. Pío II lo expresaría claramente en su carta a Mahomet II (1461) al recordarle la relación de pueblos que se movían en la órbita religiosa romana y contra los que habría de enfrentarse caso de proseguir su triunfal avance tras la toma de Constantinopla[51]. ¿Estaríamos ya ante un nuevo sentido del término frontera?

47 Testimonio recogido por Juan Francisco Rivera Recio, *Reconquista y pobladores del antiguo reino de Toledo,* Toledo, Diputación Provincial, 1966, pp. 15-16. Separata de *Anales Toledanos*, Diputación Provincial, Toledo, n. 1 (1966), pp. 1-55.
48 Testimonio recogido por Manuel García Pelayo, *Del mito y de la razón en la historia del pensamiento político*, Madrid, Revista de Occidente, 1968, pp. 87-88.
49 Huelga recordar que sobre las cruzadas existe una bibliografía prácticamente inabarcable. En torno a la formación de su idea contamos entre otras obras recientes con la de Jean Flori, *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el occidente cristiano,* Madrid-Granada, Trotta, 2003, 402 p.
50 «Tratado del cisma moderno» en José M. Garganta y Vicente Forcada, *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer,* Madrid, BAC, 1956, pp. 460-462.
51 Eneas Silvio Piccolomini, *Epístola a Mehmet II,* Madrid, Centro Superior de

De las fronteras imaginadas a las reales y el especial caso hispánico

Podrá significar o no una mutación para la sociedad del occidente el año Mil[52]; pero lo que no admite dudas es que el nuevo milenio trae para el Occidente una iniciativa político-militar en varios frentes: el suditaliano, el de Tierra Santa, el de la Europa del Este, y el de España.

Las cruzadas fueron la *gesta Dei per Francos*, el *passagium ultramarimum*, el *passagium generale*[53]. A la expansión germana más allá del Elba se le asignó la expresión *drang nach osten*, progresivamente suplantada, dada sus agresivas connotaciones, por otras mas suaves. En todo caso, implican también colonización y expansión política sobre amplios espacios[54].

En el caso español, la visión más académica nos habla de una fulgurante conquista islámica[55], seguida de un lento proceso de expansión (llamémosla o no Reconquista) de núcleos de resistencia norteños convertidos con los años en estados homologables con los del resto de Europa. La península ibérica –al-Ándalus– habría sido el único caso de una tierra conquistada durante la época del islam clásico y reintegrada a la Europa cristiana[56].

Investigaciones Científicas, 2003, p. 49.

52 A partir del controvertido libro de Guy Bois, *La mutation de l'an mil*, París, Fayard, 1989.

53 Sobre esta terminología véase Emilio Mitre, «*Iter Hierosolymitanum*: alcance y limitaciones de un horizonte mental», en Luis García Guijarro (ed.), *La primera cruzada, novecientos años después: el concilio de Clermont y los orígenes del movimiento cruzado*, *Jornadas internacionales sobre la primera Cruzada*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1995, pp. 199-211.

54 Además de los interesantes aportes recogidos en *Grenzräume und Grenzüberschreitungen, op. cit.*; una asequible panorámica para ver el significado de la expansión alemana hacia el Este que, después de todo, no es el objeto principal de este trabajo, la tenemos en Charles Higounet, *Les allemands en Europe centrale et orientale au Moyen Age*, París, Aubier, 1989, 458 p.

55 *Cf.* La rigurosa obra libre de cualquier tipo de esencialismos de Pedro Chalmeta, *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus.* Madrid, Mapfre, 1994, 461 p.

56 Un proceso que ha sido objeto de una muy rica bibliografía. Sobre él se han hecho periódicas revisiones o puestas al día. A destacar entre ellas *La reconquista y repoblación de los reinos hispánicos. Estado de la cuestión de los últimos cuarenta años. (Actas*

Los saltos hacia el sur después de la conquista de Toledo, crearían entre el Tajo y Sierra Morena un espacio plástico y movedizo[57] que solo perderá este carácter tras las Navas de Tolosa en 1212[58]. Esta victoria cristiana facilitaría en los años siguientes la conquista del valle del Guadalquivir y daría pie a una figura: el Adelantado Mayor de la Frontera[59]. Él dará sentido institucional a la divisoria entre la corona de Castilla y el reino de Granada, durante un par de siglos último reducto musulmán en la península.

Es significativo también que a partir de 1213 vaya tomando cuerpo la frontera entre las áreas de influencia de la corona de Aragón y de la Francia Capeto. Enorme peso tendrá en ello el polivalente fenómeno –religioso, cultural, político– de la crisis cátara. La derrota de Pedro II de Aragón a principios del siglo xiii marcará el desplazamiento hacia la península y el Mediterráneo de los principales intereses de la casa real-condal catalanoaragonesa[60].

del coloquio de la V Asamblea General de la Sociedad Española de Estudios medievales), Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1988, 338 p. Desde otra perspectiva, véase el reciente ensayo de Julio Valdeón, *La Reconquista*, Madrid, Alianza, 2006, 256 p.

57 Jean Gautier-Dalche, «Islam et Chrétienté en Espagne au xii siècle. Contribution à l´étude de la notion de frontière», *Hespéris,* Institut d'Hautes Études Marocaines, Rabat, n. 46 (1959), 3é et 4é trimestre, pp. 216-217. Sobre la ocupación de ese espacio, véase la importante monografía de Julio González, *Repoblación de Castilla la Nueva*. Madrid. Universidad Complutense, 1975, 2 v. Para el papel de algunas importantes instituciones creadas *ad hoc*, véase Enrique Rodríguez Picavea, *Las órdenes militares y la frontera. La contribución de las órdenes a la delimitación de la jurisdicción territorial de Castilla en el siglo xii,* Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1994, 179 p.

58 Sobre este trascendental encuentro militar se han redactado en los últimos años algunos importantes trabajos. Uno de los más accesibles es el de Francisco García Fitz, *Las Navas de Tolosa,* Barcelona, Ariel, 2005, 588 p.

59 En 1253 aparece como tal Pedro Ruiz de Olea. Rogelio Pérez Bustamante, *El gobierno y la administración territorial de Castilla (1230-1474)*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1976, p. 353.

60 Véase el magistral trabajo de Martín Alvira, *12 de septiembre de 1213. El Jueves de Muret*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2002, 716 p.

¿Cierre del medievo y cierre de fronteras? De nuevo el caso hispánico

Se ha escrito como hacia 1300 se da un cierre de fronteras: Occidente ya no avanza[61]. Y, además, hacia el interior los estados europeos empiezan a adquirir unos perfiles fronterizos que les van aproximando a lo que será su definitiva configuración en el futuro. Los sobresaltos de la Guerra de los Cien Años (c. 1337- c. 1453) no producirán serias alteraciones del mapa político europeo que, en la segunda mitad del siglo xv, será muy similar al de siglo y pico atrás, tanto en los fenómenos de relativa cohesión (península ibérica, reino de Francia, islas británicas) como de fragmentación (Italia o Alemania).

En el caso hispánico es obligado partir de una base cual es el papel hegemónico de la corona de Castilla a la que, como a otros países, la guerra afectará en las más variadas facetas de su vida[62].

Las fronteras castellano-aragonesas se encuentran prácticamente delimitadas en torno a 1300 en que parte del reino de Murcia pasa a la órbita aragonesa[63]. En los años siguientes, los conflictos del Bajo Medievo crearán zonas de fricción entre los distintos estados ibéricos[64]. Los pactos entre circunstanciales

61 Una frase de Henri Pirenne se ha manifestado extraordinariamente fructífera: «se puede considerar el principio del siglo xiv como el término del periodo de expansión de la economía medieval», *Historia económica y social de la Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, p. 140. Una idea que ha dado argumentos a una amplia polémica. Entre las aparecidas en los últimos años Guy Bois, *La grande depresión médiévale. xiv et xv siècles. Le précédent d´une crise systemique,* París, Presses Universitaires de France, 2000, 211 p.

62 Véase la panorámica de Francisco García Fitz, «*Las guerras de cada* día en la Castilla del siglo xiv» en el monográfico *La crisis del siglo xiv en los reinos hispánicos*, *Edad Media. Revista de Historia,* Universidad de Valladolid, Valladolid, n. 8 (2007), pp. 145-181.

63 *Grosso modo* la actual provincia de Alicante. Juan Manuel del Estal, *Conquista y anexión de las tierras de Alicante, Elche, Orihuela y Guardamar al Reino de Valencia por Jaime II de Aragón(1296-1308): Alicante medieval en la proyección expansionista de Aragón, desde la hegemonía castellana a su incorporación formal al Reino de Valencia(1243-1308)*, Alicante, Obra Social y Cultural de la Caja de Ahorros Provincial de Alicante, 1982, 423 p.

64 La Guerra de los cien años, al menos en su primera fase, hará de la península

aliados convertirán en señuelo algunas franjas territoriales intermedias que, sin embargo, no cambiarán de mano. Sucederá a propósito de las tierras situadas entre Castilla y sus vecinos de Oriente[65]. O sucederá con motivo del enfrentamiento Portugal *versus* Castilla: tratado de Ponte do Mouro de 1386 entre Juan de Avis y el duque de Lancaster frente a Juan I de Trastámara en el que se jugó con un hipotético traspaso a control portugués de una amplia zona fronteriza[66]. El fracaso de este proyecto no fue obstáculo para que la raya fronteriza castellano-portuguesa –al igual que sucediera en otras latitudes– fuera hasta fines de la Edad Media muy permeable para eclesiásticos, campesinos o nobles con intereses en ambos reinos[67]. Las rectificaciones de la frontera con Granada hasta el segundo tercio del siglo xv serían casi anecdóticas[68] comparadas con la gran operación que, a finales de esta centuria emprenderán los Reyes Católicos y que dará el golpe de gracia al reino nazarí[69].

uno de sus escenarios. Véase un estado de la cuestión en Emilio Mitre, «Castilla ante la Guerra de los cien Años: actividad militar y diplomática, de los orígenes del conflicto al fin de las grandes treguas (c. 1340- c. 1415)», en *Guerra y diplomacia en la Europa Occidental (1280-1480), XXXI Semana de Estudios Medievales (Estella 2004)*, Pamplona, Diputación Provincial, 2005, pp. 199-235.

65 Llámense las provincias vascas, el señorío de Molina o los estados de Villena que, pese a las diversas tensiones y apaños diplomáticos, permanecerán en la órbita castellana. Emilio Mitre, «Política exterior castellana y reestructuración nobiliaria bajo los primeros Trastámaras», en Manuel González Jiménez, *La península ibérica en la era de los Descubrimientos (1391-1492). III Jornadas Hispano-Lusas de Historia Medieval 1991*, Sevilla, Junta de Andalucía, 1997, pp. 535-539.

66 Los mojones serían las localidades de Ledesma, Matilla, Monleón, Plasencia, Cáceres, Mérida, Almendralejo, Fuente del Maestre, Zafra y Fregenal. Luis Suárez Fernández, «Castilla 1350-1406», en Ramón Menéndez Pidal (dir.), *Historia de España*, tomo V, vol.XVI, Madrid, Espasa-Calpe, 1966. p. 269.

67 José Luis Martín Martín, «Movilidad transfronteriza en la raya con Portugal después de Aljubarrota», en *Espacios de poder y formas sociales en la Edad Media (Estudios dedicados a Ángel Barrios)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2007, pp. 155-170.

68 Véase a modo de ejemplo, Luis Suárez Fernández, *Juan II y la frontera de Granada*, Valladolid, Universidad de Valladolid, Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1954, 47 p.

69 Para darse una idea de la movilización de recursos económicos y militares puestos en juego para esa operación véase entre otros trabajos de Miguel Ángel Ladero Quesada su tesis de Doctorado, *Castilla y la conquista del reino de Granada*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1967.

Junto a esa fluctuante frontera norte-sur entre cristiandad e islam surgirán en la península otras menos ideologizadas de Occidente a Oriente. A mediados del siglo xv, de los llamados *cinco reinos* (objeto de diversas interpretaciones[70]) diría desde el exterior por el papa Pío II: «Hispania, territorio muy extenso y nación comparable a las mejores... en el tiempo presente se haya repartida entre cinco reyes». Por orden de importancia eran: el de Castilla, el de Aragón, el de Portugal, el de Navarra, «mientras que al de Granada, que no reconoce el Evangelio de Cristo, lo ponen en último lugar»[71].

La unión, aunque fuera puramente personal de las coronas de Castilla y Aragón con el matrimonio de Isabel I y de Fernando II, se percibiría en medios áulicos como un importante paso hacia la *reintegratio Hispaniae* que pasaría de profecía histórica a programa de acción política[72]. Al obispo y escritor catalán Joan Margarit se le antojaba una suerte de reunificación de las viejas provincias Citerior y Ulterior con lo que los mitos de restauración goticista se fundían con la tradición romana[73]. A la conquista de Granada (1492) se uniría la anexión del reino de Navarra (1512) considerada por Nebrija como pieza inalienable del conjunto de Hispania[74].

El fracaso de los planes de unión con Portugal y el tratado de Tordesillas suscrito por este reino y Castilla en 1494 serían anticipos para una bipolaridad hispano-lusa en territorio peninsular

70 Entre otros testimonios véase Jaime I, *Libro de los hechos*, Madrid, Gredos, 2003, p. 487, habla de los socorros a obtener por la orden del Hospital en «los cinco reinos de España» El texto anónimo compuesto hacia 1400 *Cantar de Rodrigo* dice simplemente «çinco son los reynados de España; asy viene afirmado», Luis Guarner (ed.), Zaragoza, Aubí, 1972, p. 96.
71 Eneas Silvio Piccolomini, *La Europa de mi tiempo (1405-1458)*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1998, p. 183.
72 Diego Catalán, «España en su historiografía: de objeto a sujeto de la Historia», Estudio introductorio a Ramón Menéndez Pidal, *Los españoles en la Historia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, p. 47.
73 Robert Brian Tate, «El ´Paralipomenon' de Joan Margarit», en *Ensayos sobre historiografía peninsular del siglo xv*, Madrid, Gredos, 1970, pp. 149-150.
74 En su *De Bello Navariensi Cf.* Tate, «Nebrija historiador» en *ibidem* p. 207.

y para el nacimiento de otro tipo de fronteras más allá del llamado viejo Mundo[75].

75 Sobre la situación previa a la firma de este acuerdo véase: Luis Suarez Fernández y José Ignacio Gutiérrez Nieto (coords.), *Las instituciones castellano-leonesas y portuguesas antes del tratado de Tordesillas: actas de las Jornadas Celebradas en Zamora, 28 y 29 de noviembre de 1994*, Valladolid, La Sociedad, 1995, 185 p.

Los hombres de la frontera en los siglos xi a xiii

Mª Isabel Pérez de Tudela y Velasco
Departamento de Historia Medieval
Universidad Complutense de Madrid

Consideraciones generales

El siglo xi se corresponde con un periodo de extraordinaria efervescencia en el escenario hispano. Durante dicho periodo, el signo de los tiempos va a cambiar de tal manera que el periodo que se abrió con los cristianos parapetados tras la frontera del Duero, tratando de sobreponerse, una y otra vez, a las terribles devastaciones programadas por Almanzor y sus hijos, culminó, sorprendentemente, con los cristianos asentados en los valles del Tajo y el Ebro. Bien es cierto que, a falta de pocos años para que finalizara la décimo primera centuria, la orientación de los acontecimientos vuelve a cambiar y los musulmanes recuperan, al menos por algunas décadas, la iniciativa en el terreno bélico. En otros términos, una parte del siglo xi, así como el xii, incluidas las dos primeras décadas del xiii, se caracterizan por un equilibrio de fuerzas entre cristianos y musulmanes, un equilibrio tan acentuado, tan evidente para los segundos que les animó a mantener la tensión bélica sin apenas momento de descanso. Al otro lado de la frontera la situación y los sentimientos de los cristianos son idénticos; superado el tiempo de euforia que alumbró la conquista del reino de Toledo en 1085, llegaron las etapas sombrías, aquellas en las que la aspiración máxima volvía a ser aprovechar los descuidos musulmanes para asestar algún golpe y cobrar algunas plazas. Si ello no era posible, hacer como en el pasado, tratar de encajar los reveses provenientes del frente enemigo; lo que suponía reordenar incansablemente el

diseño de la frontera. En definitiva, la frontera vive en los siglos XI y el XII si no los momentos de máxima tensión –que también, porque es el tiempo de las grandes batallas en campo abierto-, al menos la más larga etapa de confrontación sostenida y, con excesiva frecuencia, de violencia extrema[1].

Se combate por la tierra de todas las formas posibles: en escaramuzas, cabalgadas, lides campales y grandes batallas. Las iniciativas, de igual forma, están tan bien repartidas que pueden tomarlas tanto los musulmanes como los cristianos; lo mismo los reyes que los particulares. De tal modo que durante los dos siglos que me propongo analizar, la península vive en permanente estado de guerra.

Creo que podemos decir, sin temor a exagerar, que la guerra contra el otro –«el otro» es por antonomasia, el musulmán para el cristiano y el cristiano para el musulmán– ha impregnado, desde luego, la vida de las fronteras a uno y otro lado de sus sucesivos trazados y, además, se ha proyectado sobre la existencia toda de las dos comunidades que se colocan a sus respectivas retaguardias. Indudablemente hay que conectar el fenómeno con la radicalización de posturas consecuencia de la entrada en el escenario hispano de ideologías extremistas, desde luego en el sector islámico, aportadas por los almorávides y almohades, pero también en el ámbito cristiano introducidas por agentes ultra pirenaicos. Sin embargo, esa conexión con idearios externos al ámbito hispano, no es, en sí misma, la única clave explicativa. Conviene recordar que desde los mismos orígenes de ese proceso que nuestra historiografía denomina «Reconquista», se han multiplicado las fronteras «tensas y vibrantes»[2], en torno a las cuales la tensión bélica

1 Sobre esta época y este territorio, escribió en 1959 el gran hispanista francés Jean Gautier Dalché, un interesantísimo artículo que se tituló: «Islam et chrétienté en Espagne au XII siècle», *Hespéris*, Institut d'Hautes Études Marocaines, Rabat, n. 46 (1959), 3é et 4é trimestre, pp. 183-217.

2 En la definición de Juan de Mata Carriazo, «La vida en la frontera de Granada», en *Andalucía medieval. Actas del I Coloquio de Historia de Andalucía,* Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1978, v. II, p. 279.

también ha sido máxima. Baste evocar la situación del Duero en la época del califato y el programa de destrucciones sistemáticas diseñado por Almanzor y puesto en práctica por él mismo y su hijo Abd al Malik sin ninguna concesión a la piedad.

Ahora bien, el período que vamos a analizar, largo de dos siglos, se inició en el siglo xi con un importante abanico de novedades, tantas y tan significativas que le confieren un nuevo rostro, y como ese rostro fue mudando a lo largo de los decenios, no cabe duda de que nos encontramos ante una de las etapas más interesantes de nuestra historia medieval, al menos, desde perspectivas militares. La centuria siguiente, deudataria, en gran medida, de la anterior, no logró por más esfuerzos que se hicieron de uno y otro lado, terminar con el equilibrio de fuerzas, pero sentó las bases para que la balanza se inclinara del lado cristiano, esta vez definitivamente, en las décadas inaugurales del siglo xiii.

La primera época, la que corresponde al siglo xi, está determinada por la adaptación de los dos bloques –el cristiano y el musulmán– a las nuevas realidades consecuentes a la desintegración del califato cordobés. Así es, pareja a la pérdida de iniciativas por parte de los musulmanes, discurre la asunción de nuevos cometidos del lado cristiano. Y cuando la osadía de estos se plasme en brillantes logros territoriales, el mundo andalusí no verá más alternativa que buscar un aglutinante fuera de los confines peninsulares, en el África articulada por los almorávides. Estos nuevos protagonistas se encargarán de reequilibrar las fuerzas de los rivales y, en consecuencia, de reactivar la contienda pero además, en lo que a nosotros importa, de recalentar la frontera.

No extraña, pues, que las primeras décadas de la decimosegunda centuria se caracterizaran, al decir de la *Crónica del Emperador Alfonso VII,* por las guerras «sumamente encarnizadas»[3] que

3 Maurilio Pérez González (ed.), *Crónica del Emperador Alfonso VII*, León, Universidad de León, 1997, lib. II, p. 97, Francisco García Fitz, «La guerra en las fronteras castellano-musulmanas (siglos xi-xiii)», en *Identidad y representación de la frontera en la España medieval*, Madrid, Casa de Velázquez, Universidad Autónoma de Madrid,

enzarzaron a musulmanes y cristianos a la muerte de Alfonso VI. Pero, en puridad, este período bélico había tenido un antecedente en los quince últimos años del susodicho reinado cuando la amenaza que supuso a la hegemonía cristiana el primer desembarco almorávide diera lugar a una gran batalla –claramente la primera de la «Reconquista»– que costó una sonada derrota al conquistador de Toledo[4]. Y esa será la dinámica hasta la muerte del susodicho rey, una dinámica de golpes y contragolpes que se agravó durante el reinado de su hija Doña Urraca y se prolongó en los primeros años de su nieto, Alfonso el Emperador. El signo de los tiempos cambió –y al principio solo en parte– cuando este, resueltos los problemas intestinos de su reino, pudo dedicar atención prioritaria a las cuestiones de la frontera. Solo entonces los cristianos, bajo el caudillaje real, recobraran la iniciativa en los campos de batalla. De modo que aún cuando los enfrentamientos continúen con resultados de signo vario, pronto intuyeron ambos contendientes que el curso de la guerra iba siendo progresivamente más favorable a los cristianos. Y así, en un vaivén de fronteras, se mantuvo el rumbo de la historia durante la segunda mitad del siglo XII y las primeras décadas del XIII, hasta que los castellanos con apoyos múltiples, sobre todo de origen hispano, lograron propinar a sus contrarios una importante derrota –la de Las Navas de Tolosa– que el tiempo se encargó de demostrar decisiva. Solo entonces Castilla y el resto de los reinos cristianos estuvieron en condiciones de desarrollar un programa de significativos avances territoriales.

En este contexto es en el que hay que inscribir el protagonismo de los hombres de la frontera y de sus capitanes. Veámoslo:

2001, pp. 161 y ss., ya advierte de que los esfuerzos militares de estos años se centraron en dominar espacios concretos, algo que no resultaba fácil dado el equilibrio de fuerzas y la identidad de tácticas y estrategias.

4 La obra clásica es la de Ambrosio Huici Miranda, *Las grandes batallas de la Reconquista durante las invasiones africanas*, Granada, Universidad de Granada, 2000, 405 p.

El xi, un siglo beligerante propicio a las iniciativas militares.

La inusitada rapidez con que los cristianos de comienzos del siglo xi aprovecharon la oportunidad que les brindaban las guerras civiles andalusíes para, interviniendo en ellas, restañar las heridas del pasado, evidencia que incluso en las etapas de mayor postergación se habían estado preparando para el desquite en cuanto las circunstancias les ofrecieran una oportunidad. Es cierto que obrando así no hacían sino mantenerse en la línea de conducta que ellos y los musulmanes venían trazando desde comienzos de la ocupación de España, pero también lo es que castellanos y catalanes al aceptar participar en la *fitna,* estaban perfilando un modelo de comportamiento y una línea de actuación que tendría enorme éxito en las décadas posteriores.

En efecto, tanto el conde de Castilla Sancho García[5] como los catalanes Ramón Borrell de Barcelona y Armengol de Urgel[6], se demostraron capaces de acaudillar mesnadas cuya coherencia de grupo era muy superior a la que habían exhibido y exhibían en aquel momento, las huestes del rey de León. Y gracias a esa coherencia, pudieron probar ante propios y extraños que en el ámbito cristiano había sectores sociales y territoriales capaces, a

5 Comenta Derek Lomax, *La Reconquista,* Barcelona, Crítica, 1984, pp. 69-72, que «la intervención cristiana, aunque pequeña es posible que fuera vital, ya que las expediciones castellana y catalana de 1009-1010 evitaron la derrota del respectivo cliente y contribuyeron así a que la guerra civil prosiguiese.» Y añade que, en definitiva, los únicos beneficiarios de tales contiendas fueron los cristianos. Véase también Evariste Lévi-Provençal, «España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba», en Ramón Menéndez Pidal (dir.), *Historia de España,* v. IV, Madrid, Espasa Calpe, 1976. pp. 464-465, y Joaquín Vallvé, *El Califato de Córdoba*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 240.

6 Lévi-Provençal, «España musulmana...», *op. cit.*, pp. 468-470, manejando fuentes musulmanas afirma que la soldada que reclamaron los dos condes consistía en cien piezas de oro diarias para cada uno de ellos y dos dinares para cada soldado, además de garantías respecto del abastecimiento y el botín que se tomara a los bereberes. Amancio Isla Frez, *La Alta Edad Media Siglos viii-xi,* Madrid, Síntesis, 2002, p. 121, consigna que la campaña, que se saldó con numerosas y significativas pérdidas humanas (entre las que se contará el propio conde de Urgel y algún obispo), reportará, sin embargo, importantes beneficios materiales, de acuerdo a lo elevado de la remuneración exigida por los catalanes. Sin embargo, este autor pasa por alto la intervención de los castellanos en el dramático conflicto andalusí.

pesar de las devastaciones sufridas, de tomar cumplida venganza[7] de los agravios recibidos de parte de los amiritas en los años precedentes.

Por eso, a la vista de los acontecimientos posteriores y desde la perspectiva que nos dan los siglos transcurridos, me permito afirmar que los condes –tanto el castellano como los catalanes– y sus mesnadas desbrozaron una senda que será la que transiten, a partir de ahora, los hombres de la frontera.

De manera que no sería aventurado pensar que fuera la capacidad de respuesta a las agresiones islámicas exhibida por Castilla desde sus orígenes, y muy especialmente en la coyuntura que estamos analizando, la que moviera a los círculos letrados de los siglos xii y xiii a convertir en héroes a los gestores de la independencia del Condado. Debió de ser en estas centurias cuando cronistas y literatos, en una mirada retrospectiva, reconocieran en sus orígenes las raíces de su presente grandeza militar. Y aunque no se pueden albergar dudas respecto al hecho de que esa mirada crítica se realizara gracias a la existencia de testimonios –escritos y orales– elaborados desde antaño, tampoco las puede haber de que hasta la plena Edad Media la literatura no encontró motivos suficientes para exaltar hasta las cumbres del mito, a las figuras de los condes independientes[8].

7 Hablo de «venganza», porque ese es el vocablo que utilizan las fuentes medievales, tanto los *Anales Toledanos* («era el mes de noviembre entro el Conde D. Garcia en tierra de Moros hasta Toledo, e fue hasta Cordova e puso de su mano Rey Zulema en el Regno de Cordoba, e con gran vengancia tornose a Castiella en su tierra, Era MLI», *Los Anales toledanos, I y II,* Toledo, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, Diputación Provincial de Toledo, 1993, p. 44), como la *Historia de los hechos de España* de Rodrigo Jiménez De Rada, Madrid, Alianza, 1989, lib. V, cap. XIX, p. 211, para referirse a los éxitos del conde Sancho de Castilla en tierra islámica. Hay que hacer notar, con todo, que mientras Jiménez de Rada puntualiza que el conde se venga de la prisión y muerte de su padre, en los *Anales toledanos*, no se contiene especificación alguna, por lo que nos cabe la duda de si se están refiriendo a una afrenta personal, la muerte del anterior conde, o política, las muertes y devastaciones realizadas por los musulmanes en territorio castellano, los tiempos inmediatamente anteriores.

8 Mencionaré a modo de ejemplo que la *Crónica najerense* (citaré, a partir de ahora la edición traducida de Juan A. Estévez Sola, Madrid, Akal, 2003, 214 p.) solo se

Continuando por las sendas de las hipótesis explicativas, entiendo que la operación se proyectó no solo con finalidades políticas –exaltar la génesis de un reino que se estaba convirtiendo en abanderado del proyecto expansivo cristiano– sino también, y sobre todo, militares: porque no habría proyecto expansivo sin contar con caudillos capaces de encarnar la lucha contra el musulmán. Y, probablemente porque los perfiles biográficos de los primeros condes se prestaban a su conversión en referentes militares, esos letrados, muy concretamente los del siglo xiii, otorgaron dimensión literaria a quienes ya gozaban de presencia en el Olimpo popular. Cronistas y versificadores serán los que perfilen la imagen de unos personajes empeñados en la defensa de su tierra castellana, pero con la mente instalada en el porvenir de España entera[9].

Ese es el rasgo definidor del primer conde de Castilla, Fernán González, sin duda, uno de los grandes personajes del siglo x, pero que hasta el xiii no mereció, junto con el infanzón de Vivar, Rodrigo Díaz, protagonizar uno de los poemas épicos con los que el Pleno Medievo pretendía no solo rendir honores a los héroes históricos, sino aleccionar a generaciones venideras en las virtudes de que ellos hicieron gala:

refiere a Fernán González para recordar sus desencuentros con Ramiro II de León, su intervención en aquel reino a la muerte de este (lib. II, 29 y 30, pp. 141-142) y el papel que le cupo en la libertad de Castilla (lib. III, 1, p. 157): «se dice que sacó a los castellanos del yugo de la dominación de León». En cuanto al segundo conde independiente, Garci Fernández, baste decir que el interés del cronista se centra en referir los pormenores de la traición de su mujer (lib. II, 37, pp. 150-151). A propósito de Fernán González véase Ramón Menéndez Pidal, *Reliquias de la poesía épica española,* Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal, Gredos, 1980, pp. 27 y ss. En el mencionado estudio queda claro que la primera glorificación de la figura del conde que haya llegado hasta nosotros es la que compusiera Gonzalo de Berceo hacia 1235.

9 Véanse, en Alonso Zamora Vicente (ed.), *Poema de Fernán González,* Madrid, Espasa Calpe, 1970, 232 p., o la más reciente de Juan Victorio, Madrid, Cátedra, 1998, 199 p., la narración de la pérdida de España, en especial de la estrofa 18 en adelante. Igualmente el elogio de Castilla dentro del «Canto a España», estrofa 157 y ss.

Ovo nombre Fernando, esse conde primero,
nunca fue en el mundo otro tal cavallero;
este fue de los moros un mortal omiçero,
dizien le por sus lides el vueitre carniçero.
Fizo grandes batallas con la gent descreida,
e les fizo lazrar a la mayor medida,
ensancho en Castiella una muy grand partida,
ovo en el su tienpo mucha sangre vertida. (Estrofas 173 y 174)

De su bravura en el combate se hace lenguas el autor del Poema, pero, sin duda, reserva las mejores estrofas al relato de la batalla de Hacinas y aun cuando sus versos no alcancen la altura literaria de los del *Poema de Mío Cid*, ofrecen un subido valor testimonial:

El conde don Fernando, corazón syn flaqueza,
sennor d'ensennamiento, çimiento de nobleza,
ferya en los paganos syn ninguna pereza;
estonz dixo: «Caveros, afan en pobreza».
El conde don Fernando, mas brravo que serpyente,
avya la grrand fuerça con el dia caliente,
matava e feria en la mala semiente,
fazia grrand mortandat en el pueblo descreyente. (Estrofas 513 y 514)

Pero no son los versos del Poema el único testimonio de la conversión del primer conde independiente en paradigma de caballeros cristianos[10]. En términos mucho más concisos pero impregnados de un similar entusiasmo puesto, igualmente, al servicio de la presentación de una figura modélica, se refiere a él, el arzobispo de Toledo, Rodrigo Jiménez de Rada: «lo distinguió Dios con tantas virtudes... que, sin que él lo pretendiese, fue elegido conde no solo por los poderosos, sino también por los caballeros y el

10 Respecto a las distancias entre el Fernán González histórico y el épico, véase Ramón Menéndez Pidal, *La épica medieval española. Desde sus orígenes hasta su disolución en el romancero*, Madrid, Espasa Calpe, 1992, pp. 421 y ss.

pueblo de Castilla en general y todos se sometieron a su poder.» Y él respondió a tales confianzas, según el susodicho cronista, haciendo frente a los ataques de los reyes de Asturias sin por ello «dejar de luchar con los árabes»[11]. Es cierto que la devoción de la que el Toledano hace gala contrasta con el laconismo del autor de la *najerense*, para quien el conde no pasó de ser ese personaje del que «se dice que sacó a los castellanos del yugo de la dominación de León»[12]. Pero ello no fue obstáculo para que el proceso de exaltación política de la figura del Conde alcanzara en la *Primera Crónica General de España* del rey Alfonso X un punto culminante. Ya que su autor, al hacer el balance de la vida de Fernán González, le presenta como el campeón incansable contra moros y correligionarios en su empeño por defender Castilla, ensanchar el cristianismo y servir a Dios[13].

Y si Fernán González fue, según el Poema y las crónicas, el constante debelador de musulmanes y el paladín de la independencia de Castilla, la literatura retrata a su hijo Garci Fernández caminando por las mismas sendas. Jiménez de Rada repite respecto a él lo que ya atribuyó al padre: que combatía a los reyes de León, pero añadiendo que, al tiempo, construía, sin reparar en gastos, muchos castillos a orillas del Duero[14]. La *Crónica General* de Alfonso X le pondera por su tenacidad en enfrentarse a los musulmanes: era «muy buen cauallero de armas», tan bueno «que venció a los musulmanes con frecuencia» y tan perseverante que continuó haciéndolo hasta el final de sus días aunque fuera «igualmente vencido por ellos». En el palmarés del segundo conde independiente figura la victoria del vado de Cascajar, escenario de un milagro que la Edad Media guardaba con todo cuidado

11 *Historia de los hechos de España*, *op. cit.*, lib. V, cap. II, p. 193 de la ed. citada.

12 Lib. III, 1, pp. 157-158.

13 «Et como era ya crebantado et afanado de muchas guerras et lides que auie fechas con moros et con cristianos por defender Castiella et ensanchar el cristianismo et seruir a Dios, adolescio en Burgos...», en Alfonso X, *Primera Crónica General de España,* Madrid, Gredos, 1977, cap. 728; p. 425.

14 *Historia de los hechos de España, op. cit.*, lib. V, cap. II, p. 193.

en su memoria colectiva[15]. También la cronística se encargó de encontrar los argumentos que exculparan los fracasos del conde Garci Fernández, recordando el comportamiento desleal de su hijo Sancho y las monstruosas maquinaciones de su alevosa mujer. En este sentido adquiere especial relevancia el hecho de que la *Crónica najerense,* responsabilice al hijo y, sobre todo, a la madre de la derrota, prisión y muerte del conde castellano. De ella, conocida como condesa traidora, me ocuparé, aunque de forma muy breve, en páginas siguientes. Por lo que se refiere al hijo, los altos destinos a los que estuvo llamado y la brillante respuesta dada por él a los retos que le presentó la Providencia, debieron contribuir al tono condescendiente empleado por los biógrafos para tratar sus errores juveniles[16].

Porque él, el conde Sancho García, es, sin duda, la figura de la que se valieron los historiadores de los siglos XII y XIII para diseñar el arquetipo de caudillo cristiano. En la pluma de sus biógrafos el Conde destaca por sus condiciones de buen gobernante y mejor militar. Como gobernante, don Sancho es, al decir de Jiménez de Rada, el «hombre lleno de virtudes, amante de su patria y totalmente entregado a sus súbditos»[17]. Esa entrega se tradujo, según el mismo cronista, en medidas políticas tendentes a aumentar «las prerrogativas de la nobleza» y aliviar «entre los más pobres la dureza de la servidumbre»[18] y, según el autor

15 *Crónica General, op. cit.*, cap. 729, p. 426.

16 Jiménez de Rada al abordar la espinosa cuestión acude a frases tan ambiguas como «intentar levantarse contra el padre». Y eso que no duda en señalar que, con esa conducta, ha proporcionado a los sarracenos la oportunidad de realizar un nuevo y devastador ataque a Castilla. Según él, destruyeron Ávila, conquistaron varias plazas «pasando por todos lados a sangre y fuego.», *Historia de los hechos de España, op. cit.,* lib. V, cap. XVIII, pp. 210-211. Ante tales amenazas, Garci Fernández prefirió enfrentarse a los árabes, aún en inferioridad numérica, con las consecuencias de todos conocidas: fue derrotado, herido y aprisionado.

17 *Historia de los hechos de España*, *op. cit.,* lib. V, cap. III, p. 194. En páginas siguientes, Sancho es: «un hombre juicioso, ecuánime, generoso, valiente y afable...», lib. V, cap. XIX, p. 211.

18 *Historia de los hechos de España, op. cit.,* lib. V, cap. XIX, p. 211. La *Primera Crónica General, op. cit.,* cap. 764, p. 453 insiste en los mismos rasgos solo que lo hace con diferentes palabras: «a los nobles puio a mayor nobleza, et a los menores minguo la

de la *Crónica najerense,* en una obra legislativa que le valió el sobrenombre del «Bueno», porque buenos eran los fueros que concedió[19]. Además, esta última fuente, al prestar especial atención a las medidas adoptadas por el Conde en favor de la clase caballeresca, hace de ellas uno de los pilares del programa político de Garci Fernández. En efecto, la najerense puntualiza que ellas fueron las que le granjearon el apoyo de «ochocientos caballeros castellanos, nacidos todos de matrimonio legítimo y nobles por parte de padre y de madre». Y no se trató simplemente de un apoyo coyuntural, ya que los agraciados «por su propia voluntad le rindieron vasallaje y le dieron juramento de que servirían siempre al pariente más cercano de su linaje, como a su señor, cualquiera que fuera su sexo»[20].

Años después, la *Crónica General* aclarará la naturaleza de esas medidas que tanto satisficieron a los caballeros castellanos: exención de pechos y excusa de acudir a la hueste en caso de no percibir soldada[21].

No es mi propósito detenerme ahora a analizar y valorar la trascendencia social de tan complejas medidas; solo advertir que la importancia que les otorga la cronística plenomedieval demuestra que sus autores fueron conscientes de la transcendencia de las mismas en orden a la consecución de los proyectos militares abanderados por el conde castellano.

En efecto, todas las fuentes coinciden en resaltar la incansable dedicación del tercer Conde a los asuntos de la guerra y en concretar su mérito en la reconquista de todo cuanto los cristianos habían perdido durante el tiempo de prisión de su padre Garci

grand seruidumbre en que eran...»

19 *Crónica najerense*, *op. cit.,* lib. III, 1, p. 158. Por su parte, la *Primera Crónica General* (cap. 765) concreta la labor legislativa de Garci Fernández en la concesión de «los fueros antigos de Sepuluega».

20 *Ibidem*, lib. III, 1, p. 158.

21 «... dio franqueza a los caualleros castellanos que non pechassen nin fuesen en hueste sin soldadas, ca dantes del conde don Sancho pechauan los caualleros, et auien de yr con el sennor do los auie mester.» *Primera Crónica General, op. cit.,* cap. 764, p. 453.

Fernández. Porque ya en los *Anales castellanos segundos* se anota que en la era de MXLIII el conde Sancho García entró en tierra de moros «usque in civitate Molina, et destruxit turrem de Azenea.» En el siguiente registro la misma fuente conserva la memoria de la expedición de 1011 en la que –nos informa– el conde García entró en tierra de sarracenos en Toledo, avanzó hasta Córdoba, colocó al rey Zulema en la sede cordobesa y «cum grande victoriam reversus est in Castella in sua provincia»[22]. Al decir de Jiménez de Rada lo hizo movido por un espíritu de revancha hacia los moros, responsables, según el sentir de la época[23], no solo del cautiverio del conde Garci Fernández, sino también de su muerte[24]. Ese espíritu vindicativo le acompañó de por vida, de modo que «incapaz de tolerar la afrenta causada a su padre», primero se juntó con navarros y leoneses para asolar «a sangre y fuego» la zona de Toledo y aun avanzó hasta Córdoba «que no escapó a estos castigos». De modo que «exhaustos ambos reinos a causa del saqueo, no solo ofrecieron reparación sino que ambos tuvieron que calmar la llama de la indignación con gran cantidad de tributos.» Solo entonces, «vengada de este modo la afrenta de su padre, regresó honrado y enaltecido de Córdoba»[25]. La *Crónica najerense,* aun omitiendo referencias expresas a actitudes de represalia, persiste en la voluntad de exaltación de la figura del

22 Para las dos citas véase Manuel Gómez Moreno Martínez ed., *Discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia*, Madrid, Imprenta de San Francisco de Sales, 1917, p. 26.

23 *Historia de los hechos de España*, *op. cit.*, lib. V, cap. XIX, p. 211. También de venganzas hablan los *Anales toledanos segundos*, cuando al copiar el registro de los *Anales castellanos*, cambian el vocablo «victoriam» que empleaban aquellos por el de «vengancia». Véanse las notas 7 y 22 del presente trabajo.

24 *Ibidem*, libro V, cap. III, p. 194). Afirma que «...conquistó Peñafiel, Sepúlveda, Montejo, Gormaz, Osma y San Esteban...». La lista de sus éxitos es algo diferente en la *Crónica najerense*, pues añade Coruña del Conde, Medina (celi) y Berlanga, pero omite Peñafiel y Sepúlveda (lib. III, 1, p. 158).

25 *Historia de los hechos de España*, *op. cit.*, libro V, cap. XIX, p. 211. La insistencia en proclamar el ánimo vindicativo del conde Garci Fernández debe ponerse en relación con la magnitud de la afrenta recibida, porque sabemos que la cabeza del conde fue exhibida en Córdoba como trofeo de guerra. Véase Lévi-Provençal, *op. cit.*, pp. 422-424 y Vallvé, *op. cit.,* p. 240.

Conde, atribuyéndole todos los logros alcanzados en su tiempo sobre los musulmanes: desde la muerte de Almanzor, a la destrucción de Córdoba, añadiendo que «de allí llevó el cuerpo de su padre el conde García Fernández a Cardeña»[26].

En la misma línea glorificadora, pero aportando mayores precisiones, se refiere la *Primera Crónica General* a las actuaciones militares del Conde. Afirma la susodicha fuente, que, antes de acabar el milenio, don Sancho acuciado por el recuerdo de la muerte de su padre a manos de los musulmanes, convocó a leoneses y navarros y entró en son de guerra con ellos y con los castellanos en el reino de Toledo. Entró robando los muebles e incendiando todo aquello que no podía trasladar. Puso en esta campaña tanto ardor y avanzó tanto hacia el Sur que toledanos y cordobeses «dieron amos muy grand auer et muchos dones por auer paz con el»[27]. Pero no terminaron en esta campaña las gloriosas empresas del Conde en territorio islámico. La *Crónica General* dedica el capítulo siguiente a narrar los pormenores de la intervención de los castellanos en las guerras civiles andalusíes, demostrando un aceptable conocimiento de los hechos. Ni que decir tiene que lo hace en los términos más encomiásticos para con nuestro personaje convertido ya, por fin, en referente del paladín de la causa cristiana. Y ello porque los cronistas de Alfonso X dejan muy claro que no solo consiguió, en circunstancias difíciles, vengar la muerte de su padre en una campaña de saqueos y destrucciones por un dilatado territorio lejano a sus fronteras, sino que después, cuando las circunstancias le fueron más propicias llevó la guerra a las mismas puertas de la capital de sus enemigos, incluso entró

26 *Crónica najerense*, *op. cit.,* lib. II, 39, p. 151 de la cit. ed. El Toledano, sitúa también los restos mortales de Garci Fernández en Cardeña, pero después de que su hijo pagara por ellos un rescate en metálico. *Cfr*: Jiménez de Rada, *op. cit.*, lib. V, cap. XVIII, p. 211.

27 La campaña de destrucciones es narrada con gran detalle: «saco su hueste muy grand et fuesse poral regno de Toledo, et corrió la tierra et astragola, et levo ende muy grandes preas et lo al que fincaua quemolo todo», *Primera Crónica General, op. cit.*, cap. 765, p. 454.

en sus arrabales por la fuerza[28] y, con todo ello, contribuyó decisivamente a entronizar allí a uno de los contendientes en la guerra civil. De modo que su buen hacer le procuró «grandes aueres» y permitió que él y su hueste volvieran a Castilla «muy ricos et muy onrrados»[29].

En resumen, podemos certificar que el tercer conde castellano es presentado por la literatura plenomedieval como el más firme bastión de la España cristiana durante los últimos años de la vida de Almanzor –la *Crónica najerense* llega, en el ardor de su entusiasmo, a afirmar que de él «dependía en solitario la salvación de España entera»[30]– y como uno de los precoces reanudadores del proceso de «restauración de España» tras la amarga experiencia de la embestida amirita.

Pero lo cierto es que al hilo del relato de sus grandezas, los textos apuntan notas biográficas no tan favorables a su imagen. Ahora bien, lo que interesa al tema que nosotros abordamos no son tanto las culpas del Conde como los caminos de sus rectificaciones. De modo que su probable participación en esa trama contra Garci Fernández que estuvo en la génesis de la captura y muerte del segundo conde se redime –en la pluma de los cronistas que trazaron su biografía– mediante esa actitud vindicativa con respecto a los musulmanes que mantuvo a lo largo de toda su existencia[31]. Hay más, porque la figura de Sancho se entrecruza y

28 «Et entraron los cristianos el arraual de Cordoua, et mataron y muchos moros et cautiuaron muchos, et leuaron ende grandes robos, et destruyeron todo lo al.», *ibidem.*, cap. 766, pp. 454 y ss.

29 *Ibidem*, cap. 766. Véase el resumen de los acontecimientos en Luis G. de Valdeavellano, *Historia de España*, Madrid, Alianza, 1973, vol. II, pp. 240-241. También en Lévi-Provençal, *op. cit.*, pp. 464 y ss.

30 *Crónica najerense, op. cit.,* lib. II, 39, p. 151 de la citada edición. Con referencia a la muerte de Almanzor («... el conde Sancho quien mató al rey Almanzor y destruyó Córdoba.»), véase lib. III, 2, p. 158.

31 Jiménez De Rada comenta sobre el lance lo siguiente: *Sancho, hijo del conde García Fernández, intentó levantarse contra su padre. Y a raíz de las desavenencias surgidas entre los dos, encontraron los sarracenos la oportunidad para su ataque, y penetrando en el territorio de Castilla destruyeron Ávila que había comenzado a repoblarse, y conquistaron Coruña del Conde y San Esteban, pasando por todos los lados a sangre y fuego.* Añade, además, que el padre aún sabiendo que «el pueblo» estaba dividido entre él

contrapone a la de un personaje femenino innominado que pasó a la literatura con el apelativo de la *Condesa traidora*. Se trata de su propia madre, la mujer del conde Garci Fernández. Sobre ella y sus maquinaciones se extendió, antes que ningún otro, el autor de la *Crónica najerense.* Yo no tengo el propósito de tratar aquí un personaje femenino identificado con los más sombríos perfiles, ni extenderme en sus proyectos y ambiciones[32], solo pretendo, al hilo de sus peripecias vitales, enumerar las notas que la convierten en contrafigura de los condes castellanos.

Cuenta la susodicha Crónica que estando Almanzor en plena ofensiva militar, concibió la idea de deshacerse del conde Garci Fernández y, para llevar su proyecto a cabo, envió a Castilla un mensajero con el encargo de tantear las posibilidades de una alianza personal con la mujer de su enemigo; una alianza que permitiría a la cristiana titularse reina. El precio de tal ascenso –no podía ser de otra manera– era la libertad y la vida del conde García. Como es fácil adivinar por el apelativo que la identifica, la señora sucumbió a la tentación. En verdad que el plan que elaboró y puso en práctica para socavar la fortaleza de su marido en los campos de batalla, consistente en debilitar a su caballo privándole de cebada[33] y licenciar a la mayor parte de sus caballeros coincidiendo con las fiestas de Navidad, la acredita como consumada estratega[34]. No es de extrañar, que guerrero tan valeroso y experimentado como era Garci Fernández terminara derrotado, herido, aprisionado y muerto[35].

y su hijo, se enfrentó a los árabes en condiciones de inferioridad numérica y recibió una herida mortal de la que murió en el cautiverio. *op. cit.*, lib. V, cap. XVIII, pp. 210-211.

32 Sobre el personaje véase Menéndez Pidal, *La épica medieval española, op. cit.*, pp. 491 y ss.

33 «... considerando que sería reina si su marido muriera, busca solícita la manera de provocar la muerte de su marido; de ahí que, quitándole la cebada, suministrara salvado al caballo de su marido cada noche, para que le fallara en el momento necesario.» *Crónica najerense, op. cit.,* lib. II, 37, p. 150.

34 *Ibidem*, lib. II, 37, pp. 150-151.

35 «... como el caballo le falló, capturado y lanceado por los sarracenos en la ribera del Duero entre Alcózar y Langa, expiró al quinto día.», *ibidem,* lib. II, 37, p. 150.

Pero no finalizaron aquí las intrigas de nuestra condesa que, pertinaz en su proyecto de «casarse con Almanzor», proyectó «asesinar con una poción a su hijo... para así satisfacer su deseo de vanagloria y entregarse más libremente a su lujuria». Esta vez no se cumplieron sus expectativas porque una «morita» conocedora de la trama, advirtió al conde del peligro que le amenazaba y este respondió haciendo beber a su madre el bebedizo que ella le había preparado[36]. Y aún cuando en la versión de Jiménez de Rada, la madre muriera «merecidamente», el hijo, «aguijoneado por el remordimiento de su arrepentido corazón» expió su culpa fundando el monasterio de Oña[37]. No deja de ser significativo que el proyecto matrimonial de la asesina pase –en el texto de la *Crónica General*– por alzarse con las fortalezas del condado[38]. De modo que, una vez más, la Crónica de Alfonso X ha terminado de perfilar una figura, la del felón encarnado en cuerpo de mujer. Porque la condesa traidora, en su obstinación por aliarse con Almanzor, no ha dejado cabo suelto y ha atentado contra todos los elementos que garantizan el poder militar de Castilla: sus caballos, sus caballeros y sus castillos.

Concluyendo, el Garci Fernández que nos presenta la cronística medieval es el campeón diligente que no se doblega ante un enemigo más poderoso, ni se rinde por cansancio; el que

36 De modo que, «obligada, exhaló el alma al primer sorbo cayendo en la trampa que tendió.», *Ibidem*, lib. II, 39, pp. 151-152.

37 «erigió y un monasterio muy noble que llamó Oña porque a su madre en vida la llamaba Mioña, siguiendo la costumbre hispana.», en *Historia de los Hechos de España, op. cit.,* lib. V, cap. III, pp. 194-195. La *Primera Crónica General* (*op. cit.,* cap. 764, p. 454), añade un detalle más macabro: que el conde obligó a su madre a beber la copa so pena de cortarle la cabeza: «et aun dizen que saco el la espada et dixol que si lo non beuiesse quel cortarie la cabeça.»

38 Según la *Primera Crónica General* (*op. cit.,* cap. 764, p. 454), «la madre deste conde don Sancho, cobdiciando casar con un rey de los moros, asmo de matar su fijo por tal que se alçasse con los castiellos et con las fortalezas de la tierra», pues pensaba que así se casaría más rápidamente y sin obstáculos. Idea que ya había sido adelantada, aunque de forma más escueta, por Jiménez de Rada, *op. cit.,* lib. V, cap. III, p. 194: «La madre de éste, que deseaba unirse con un príncipe sarraceno, planeó asesinar a su hijo para conseguir así, al mismo tiempo, las fortalezas, los baluartes y la anhelada boda.»

permanecede continuo al servicio de la tierra y de sus gentes para reparar económica y moralmente los agravios recibidos e, incluso cuando la oportunidad se le brinda, cosechar ventajas. Es el capitán experto tanto en la guerra defensiva como en la ofensiva y el que custodia la tierra tan bien como organiza y encabeza expediciones de castigo e intervenciones mercenarias; el político que sabe dotarse de los recursos necesarios para realizar sus proyectos; el que vela por el buen estado de las fortificaciones, el que reparte justicia a todos los naturales de su tierra y dota de estatuto privilegiado al grupo social sobre el que se asienta su proyecto.

Esas dotes físicas y morales fueron las que –insinúan los cronistas– le proporcionaron el nutrido palmarés de triunfos que recuerda la Historia.

Las graves máculas que pudieran haber ensombrecido su figura se atenuaron y exculparon por sus biógrafos con los recursos que eran de rigor en aquellos tiempos: el Conde lavó sus posibles responsabilidades respecto de la prisión y muerte de su padre, clamando venganza contra Almanzor y haciéndola efectiva en tal medida que alguno de sus panegiristas afirma que alcanzó a cobrarse la vida del asesino. Menos esfuerzo justificativo costó el envenenamiento de la madre. Ella era, por sus veleidades, por su ambición y aún su lujuria, merecedora del trágico final que tuvo. El hijo, al insistir en que vaciara en su estómago la copa mortal, no hizo sino actuar en defensa propia y desembarazarse de quien, por representar una solución política radicalmente opuesta a la que su padre y él defendieron, constituía la amenaza más seria al proyecto de restauración de la España cristiana. De todas formas los cronistas reiteran que en recuerdo de una madre a la que, sin duda, quiso, levantó un monasterio con el nombre que él le daba. Pero bien sabemos que durante las centurias siguientes a la muerte del último conde de Castilla, el protagonista indiscutido de la guerra contra el musulmán será el rey Fernando I. A su denuedo debe el reino de León un significativo ensanchamiento de sus fronteras. El flanco oriental del reino castellano-leonés, deberá

aún esperar un tiempo para recoger, en forma de avances territoriales, los frutos de la pujanza cristiana. El gestor de esta última empresa –como es bien sabido– fue el rey Alfonso VI y el trofeo, el reino de Toledo[39].

Es en este punto y hora donde se produce una inflexión de gran trascendencia en el dialogo fronterizo. Era la primera vez que se registraba un avance territorial de tal envergadura, un avance que además, no era resultado directo de la acción militar. Porque la caída de la taifa toledana en su conjunto fue consecuencia de la acción combinada de unas continuas presiones bélica y unas gestiones diplomáticas poco trasparentes.

Los cristianos y muy en concreto los castellano-leoneses tienen, pues, sobrados motivos para el triunfalismo: han llegado al Tajo, han entrado victoriosamente en la ciudad que fue capital del reino visigodo y sede de sus prestigiosos concilios y, además, controlan todo el rosario plazas fuertes –*oppida*, en la terminología de la época– que entre la Sierra Central y el río Tajo aseguran toda una franja de terreno de gran valor económico y estratégico que se conocerá como la Transierra. De esta forma el valle del Duero ha pasado, ya definitivamente, a ocupar posiciones de retaguardia. Y todo ello a un coste muy bajo, porque nada nos hace pensar que el esfuerzo bélico haya sido extenuante, ni la presión diplomática extraordinaria. Pienso que lo que digo se puede plasmar en imágenes.

A mi entender ese triunfalismo ha dejado huella en una de las más significativas manifestaciones artísticas del momento. Me refiero a las miniaturas del Beato del Burgo de Osma que ilustran la visión de los cuatro jinetes del Apocalipsis (f. 85v) y, sobre todo, la de las huestes del caballero Fiel y Veraz. Porque queda fuera

39 Sobre Alfonso VI véase Andrés Gambra Gutiérrez, *Alfonso VI. Cancillería, Curia e Imperio,* 2 vols., León, Centro de Estudios San Isidoro, 1997; Menéndez Pidal, *La España del Cid,* 2 vols., 4ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 1947, y Bernard F. Reilly, *El reino de León y Castilla bajo Alfonso VI,* Toledo, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, 1989, 420 p.

de toda duda que el lenguaje iconográfico que en ellas se emplea ha experimentado una trasformación respecto al utilizado en el período anterior, del que es ejemplo representativo el Códice de Fernando I y Sancha. Joaquín Yarza atribuye las susodichas novedades al cambio de rito[40], pero a mí me parece que pudiera haber algo más. Porque no deja de ser significativo que en *El Beato del Burgo de Osma*, fechado en 1086 el caballero que monta el caballo blanco en el pasaje de los cuatro jinetes, aparezca por primera y última vez, que yo sepa, blandiendo una ballesta. Más reveladora aún es, a mi juicio, la importancia que se ha otorgado en el mismo manuscrito a la escena en la que se presenta al Caballero Fiel y Veraz acompañado de sus huestes celestiales[41]. El realismo que domina en la composición ¿no podría hacernos pensar que el miniaturista está pretendiendo trasmitir más que una idea de esperanza, la certeza de que ya se ha producido el momento del advenimiento del triunfo cristiano, o lo que es lo mismo, que el caballero de la espada entre los dientes y sus sobrenaturales e imbatibles mesnadas acaban de manifestar sus excepcionales poderes a favor del rey de Castilla? Lo que está fuera de toda duda es que en los Beatos de estos años el tema del caballero Fiel y Veraz toma una importancia que no tenía anteriormente.

40 Joaquín Yarza, *Beato de Liébana, Manuscritos iluminados*, Barcelona, Moleiro, 2005, pp. 202-203. Ahora bien, entre los códices inmediatamente precedentes destaca por su valor artístico y significación cronológica el de Fernando I y Sancha, fechado en 1047 (un tiempo de recuperación tras las convulsiones anteriores). Se trata de un ejemplar bellísimo, de colores brillantes, pero todavía muy determinado por la tradición anterior en lo que respecta a la estructura compositiva. *Ibidem*, pp. 158 y ss.

41 San Juan puso nombre al jinete del caballo blanco: «Entonces vi el cielo abierto y había un caballo blanco el que lo monta se llama «Fiel» y «Veraz» y juzga y combate con justicia. Sus ojos, llama de fuego; sobre su cabeza, muchas diademas; lleva escrito un nombre que solo él conoce y su nombre es La Palabra de Dios y los ejércitos del cielo vestidos de lino blanco puro, le seguían sobre caballos blancos. De su boca sale una espada afilada para herir con ella a los paganos; él los regirá con cetro de hierro..... Lleva escrito un nombre en su manto y en su muslo *Rey de Reyes Señor de Señores. (Apocalipsis, 19, 11-19)* Beato de Liébana, *Comentarios al Apocalipsis de San Juan* en *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995, p. 65, había comentado el pasaje en el siguiente sentido: «Este caballo es la iglesia y su jinete Cristo. Es el caballo que en el primer sello había visto entre el rosado, el negro y el pálido.»

Sea como fuere lo cierto es que a los cristianos les duraría muy poco el orgullo por los triunfos alcanzados. Y ello porque en el desconcierto creado por la conquista de Toledo, los musulmanes tuvieron que optar entre dos soluciones a cual peor: o bien admitir los apremios y exacciones de Alfonso VI, en la seguridad de que tarde o temprano ellos mismos correrían la suerte de Toledo, o bien llamar en su auxilio al príncipe almorávide Yusuf b. Taxufín, el único capaz de enfrentarse militarmente al rey de Castilla y calibrar sus auténticas capacidades militares. Esto último a costa, eso sí, de renunciar a la autonomía política, económica y cultural de la que hasta ahora habían disfrutado. Pero puestos en tan difícil coyuntura los príncipes andalusíes optaron por la única solución que les permitiría mantener su fidelidad al islam: la de encomendarse a la protección de su poderoso vecino sureño[42].

Pronto podrán valorar los musulmanes las debilidades cristinas en el ámbito castrense. El año siguiente al de la conquista de Toledo Alfonso VI sufre una aparatosa derrota a orillas del Guadiana, ante los muros de Badajoz a manos de los almorávides coaligados con los andalusíes. La batalla de Sagrajas[43] inaugura la serie de «grandes» –en la consideración de Huici Miranda– batallas de la Reconquista, porque tras ella vendrán las de Consuegra y Uclés. Es cierto que el reinado registrará también alguna expansión territorial por tierras manchegas, pero esos logros parecen de la misma índole que la conquista de Toledo, de modo que poco tienen que ver con la superioridad militar.

En este panorama cobran valor de gesta las empresas de Rodrigo Díaz, el infanzón de Vivar, Mío Cid el Campeador. Con él

42 Véanse las *Memorias de Abd Allah,* traducidas y editadas por Evariste Levi-Provençal y E. García Gómez, con el título *El siglo XI en Primera Persona,* Madrid, Alianza, 1980, 344 p. Sirva de muestra la siguiente frase: «La noticia de lo sucedido en esta ciudad (Toledo) tuvo en todo al-Ándalus una enorme repercusión, llenó de espanto a los andaluces y les quitó la menor esperanza de poder seguir habitando en la Península.»(pp. 197-198).

43 Sobre la batalla, Vincent Lagardère, *Le Vendredi de Zallaqa*, París, L' Harmattan, 1989, 239 p.

aparece el modelo acabado del capitán de frontera. Mío Cid es el caudillo admirado tanto por su pericia en el manejo de las armas, como por sus habilidades tácticas y estratégicas. Al tiempo que se le respeta por su comportamiento en los campos de batalla, donde derrocha valor y osadía. Exhibe, en suma, todas las cualidades que le garantizan la fidelidad de los suyos al tiempo que le granjean el respeto de los contrarios y justifican su brillante palmarés militar[44]. Pero hay más; esos logros militares conseguidos al margen de los programas oficiales le consagran a él –ya lo hemos visto– como el modelo digno de imitar y a su forma de conducta como la más eficaz alternativa en caso de manifiesta incapacidad de los reyes para asumir las funciones de defensores del reino.

Ni que decir tiene que su ejemplo servirá de referencia en los tiempos siguientes cuando la cosecha de desgracias militares y calamidades histórica ponga en grave riesgo para los cristianos su dominio de la línea del Tajo.

Y entre esas desgracias militares baste recordar la más significativa: la de Uclés cuyo centenario recordábamos el año pasado. Porque la batalla sumó para los cristianos a las lógicas consecuencias de una derrota militar sin paliativos, la calamidad histórica de la muerte del único heredero varón de Alfonso VI: el hijo de la mora Zaida, el infante Sancho.

El siglo xii, la frontera caliente y sus servidores

No cabe duda de que en Uclés se produjo un cambio manifiesto en el rumbo de los tiempos. Me refiero a la apertura de un período que, preludiado el día del descalabro cristiano, se manifestó a las claras con la expedición de Alí ben Yusuf por las tierras de

44 Sobre el Cid véase entre otros: Gonzalo Martínez Diez, *El Cid histórico*, Madrid, Planeta, 1999, 472 p., y Richard Fletcher, *El Cid,* Madrid, Nerea, 1999, 248 p. Además la obra clásica de Menéndez Pidal, *La España del Cid,* 2 v., Madrid, Espasa Calpe, 1969.

Toledo en los meses inmediatamente posteriores a la muerte del conquistador del susodicho reino. Así lo vio el cronista del reinado de su nieto, el anónimo responsable de la *Crónica del Emperador Alfonso VII*[45] cuando, como ya dije en páginas anteriores, se ocupó de narrar al detalle la suma de desgracias que se cernieron sobre los reinos de Castilla y León en las primeras décadas del siglo XII. Y lo hizo en tales términos que no cabe albergar dudas respecto a que las intenciones del cronista al introducir este relato no era solo rememorar las gestas protagonizadas por los hombres de la frontera, sino presentar a Alfonso VII como el esperado restaurador de un orden capaz de continuar la política de avances territoriales tan brillantemente representada por su abuelo. En ese contexto, los hombres de la frontera alcanzan, pues, el valor de elementos imprescindibles de la defensa de una tierra descabezada, desarticulada y amenazada que, de no haber sido por ellos, habría, al menos en parte, sucumbido a las embestidas de unos enemigos siempre al acecho. Gracias a ellos el territorio pudo mantenerse, sin excesivas mermas, a la espera del advenimiento de ese rey esperado que volviera a programar y conducir un acción expansiva. Pero recordemos, aunque sea muy brevemente, el orden de los acontecimientos.

Es bien sabido que en la primavera del año 1108 Tamín, hermano del emir Alí, organizó una expedición con objeto de conquistar Uclés, y que las tropas de socorro cristianas acaudilladas por el conde García Ordóñez fueron vencidas a los pies de la disputada plaza. Tampoco ignora nadie que en la acción dejaron la vida un alto número de combatientes cristianos entre los que se contaron

45 Se ha debatido mucho sobre si el autor de la presente Crónica fue un cluniacense (como pretendió don Ángel Ferrari) o el obispo de Astorga, Don Arnaldo. Véase el estado de la cuestión en pp. 21-25 de la «Introducción» de Maurilio Pérez González a la edición de la mencionada Crónica en la nota 3 del presente trabajo. En cualquier caso son muchas las evidencias de que fue testigo de un buen número de los episodios que narra. Tampoco cabe olvidar «el fuerte sentido providencialista que preside toda la obra.», en Manuel Recuero Astray, *Alfonso VII, Emperador*: *el Imperio hispánico en el siglo XII*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, Caja de Ahorros y Monte de Piedad, Archivo Histórico Diocesano, 1979, p. 19.

el jefe de la expedición, el infante Sancho Alfónsef, único hijo varón del rey de Castilla, y una cantidad no desdeñable de nobles.[46]

Por todo ello y por la mucha edad que en ese momento tenía el titular de la corona, no parece excesivo calificar esta batalla, desde las perspectivas cristianas, como la más nefasta de toda la Edad Media. En efecto; en los meses siguientes, las calamidades se cernieron sobre el reino y lo hicieron a ritmo vertiginoso: tras la derrota cayeron varias plazas en manos musulmanas, algunas incluso –es el caso de Alcalá de Henares– al norte del Tajo[47]; el 1 de julio del año siguiente murió en Toledo el rey Alfonso VI, y, como colofón, ese mismo verano el Emir Alí b. Yusuf en persona dirigió una campaña sobre tierras del antiguo reino de Toledo con consecuencias desastrosas.

Pues bien; es en esta coyuntura cuando cobra singular relevancia la figura y las acciones de Alvar Fáñez. Sabemos que había sido un brillante militar al que Alfonso VI había encomendado tareas de confianza que desempeñó, al parecer, a su plena satisfacción[48]. Pero nunca, a lo largo de esa dilatada carrera, tuvo que asumir protagonismo semejante al que le cupo tras la derrota de Uclés. Porque a él le correspondió la ingrata misión de ordenar el repliegue de los supervivientes y capitanear su viaje de retorno a Toledo, misión amarguísima, a más de ingrata, por cuanto entre los que volvieron no figuraba el infante Sancho, ni vivo ni muerto. Alvar Fáñez fue quien se presentó en una ciudad ya amenazada explicando –según la *Primera Crónica General*– a un anciano

46 Mª Isabel Pérez De Tudela Velasco y J. Muñoz Ruano, «La batalla de Uclés (1108)», *Castellum*, Revista de la Asociación Cultural Castellum, Madrid, n. 3, 1998, p. 7-26.

47 Andrés Gambra, *Alfonso VI, cancillería, curia e imperio*, León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», 1997, v. I, p. 99, fecha en 1109 la pérdida de Alcalá. Los *Anales toledanos primeros*, registran en 1118 la recuperación de la plaza por obra del arzobispo don Bernardo de Toledo, porque la tentativa de los madrileños y otros hombres de la frontera realizada en 1109, había terminado en un fracaso. *Anales toledanos, op. cit.*, p. 83 y 100.

48 Gambra, *op. cit.*, v. I, p. 612 le describe como «yerno del poderoso Pedro Ansúrez y aguerrido capitán, repoblador en Extremadura oriental y zonas más conflictivas del reino de Toledo».

Alfonso VI las razones de su retirada. Y lo hizo con unos argumentos que son, desde luego exculpatorios para con su modo de proceder y, además, todo un tratado de teoría política y estrategia militar. Porque en el discurso que Alvar Fáñez pronuncia ante el rey afirma que su resolución no estuvo motivada por la cobardía, sino por la voluntad de rescatar del desastre al mayor número de hombres válidos para guarnecer las ciudades del Tajo y preservar, de ese modo, la fama de los grandes logros militares del reinado de su regio oyente[49].

Y como lo dijo se cumplió. Porque, ya lo anuncié, el 1 de julio del año 1109 moría en Toledo el rey Alfonso, en ese mismo mes, o a lo más en agosto, el emir Alí b. Yusuf volvió a cruzar el Estrecho para dirigirse, directamente, a la frontera del Tajo. Sabemos que en agosto estaba frente a Talavera la cual conquistó[50], al menos, en parte. De allí, por el norte del valle, se dirigió hacia Toledo y la cercó. Fue en el transcurso de estas operaciones cuando el emir destacó columnas por toda la Transierra que arrasaron el territorio y quebraron las murallas de la mayor parte de las plazas fuertes, aunque, al decir de la *Crónica del Emperador*, los alcázares de todas ellas resistieran las embestidas almorávides[51].

49 «Estonces Alvar Fernandez, cauallero muy atreuudo et fiel, dixo assi al rey: <Sennor, uos suffriestes grandes lazerias et muchos afanes et trabaiastes siempre mucho en ganar çibdades villas castiellos et otras fortalezas, por que uos esparziestes mucha sangre; et mesuramos que si nos todos muriessemos con ell infante, que se perderie toda la tierra et lo que uos ganarades con mucho trabaio porque non auriedes quien uos lo ayudasse a defender. Et temiendo otrossi, si assi fuesse, que los uuestros grandes fechos et buenos serien assi como muertos et perdudos, escogiemos nos el menos mal: que pues que el fijo perdiedes, que non perdiessedes la tierra. Et esto es lo que nos fizo uenir.», en *Primera Crónica General*, *op. cit.,* cap. 884, p. 555.

50 «Prisieron Moros Talavera en XVI dias de Agosto Era MCXVII», *Anales toledanos segundos, op. cit.,* p. 85, y María Jesús Viguera, *Los reinos de taifas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1994, pp. 183-184.

51 «Por su parte, viendo el rey Alí que todo el peso de la batalla había recaído sobre los musulmanes y que sus jefes militares e innumerables soldados perecían, él mismo y todo su ejército se alejaron de la ciudad, llegaron a todas las ciudades y castillos que están en la Transierra y los asaltaron. entonces destruyó las murallas de Madrid, de Talavera, de Alamo, de Canales y de otras muchas ciudades en castigo por sus pecados. E hizo un gran número de prisioneros, matanzas y botines. Pero las torres más fortificadas de las ciudades mencionadas, que en nuestra lengua se llaman alcázares,

Sólo los esfuerzos sumados de todos los hombres de la Transierra, dirigidos por Alvar Fáñez[52], lograron rechazar el asalto a Toledo y paliar los alcances de las devastaciones. De modo que es ahora, a la luz de los acontecimientos que estaban por desarrollarse, cuando cobra todo su valor el discurso pronunciado –según la *Primera Crónica General*– por Alvar Fáñez ante un atribulado Alfonso VI. Y es que el cronista sabía, como sabemos nosotros, que el año 1109 iba a resultar especialmente dramático para Castilla, y que durante los meses de aquel estío se libraría un combate crucial para el futuro del territorio. Por ello, atribuyendo a Alvar Fáñez el referido discurso no hacía sino anunciar el papel decisivo que el caudillo y los hombres a su mando estaban llamados a representar solo unos meses después.

Bien podemos decir que con Alvar Fáñez terminó de perfilarse el modelo de caballero de la frontera. Él encarna la figura del caudillo militar, dedicado en exclusiva a atender los intereses de una franja de tierra de continuo amenazada y en perpetua transformación; él simboliza al político «valeroso y leal» capaz de calibrar los riesgos que amenazan a la vanguardia territorial y prever soluciones para ella y, en fin, él personaliza al gestor inteligente de esa política que antepone los intereses de la frontera a cualesquiera

no fueron tomadas y entre ellas permanecieron muchos cristianos supervivientes.», en *Crónica del Emperador, op. cit.*, lib. II, 102, pp. 95-97.

52 Viguera, *op. cit.,* pp. 183-184. Julio González, *Repoblación de Castilla la Nueva*, Madrid, Universidad Complutense, 1976, vol. I, pp. 101-102. A esta campaña deben referirse los *Anales Toledanos I* cuando dicen que «Poso el Rey Ali sobre Toledo, et tovola cercada VIII dias, Era MCXLVIII», *op. cit.,* p. 85 y la *Crónica del Emperador*, *op. cit.,* lib. II, 97, pp. 95-96 recuerda la campaña de Alí en los siguientes términos: «avanzaron por el territorio que fue de Alvaro Fáñez tomando castillos fortificados y ciudades que destruyeron unas veces y fortificaron otras. Más tarde llegaron a Toledo y destruyeron San Servando y Aceca, después se acercaron a la propia ciudad, levantaron máquinas en lugares estratégicos y la sitiaron atacándola durante largo tiempo con flechas, piedras, lanzas dardos y fuego. Pero en la ciudad estaba el valiente caudillo de los cristianos Alvaro Fáñez con una gran multitud de caballeros, arqueros, peones y robustos jóvenes, que, apostados en las murallas de la ciudad en las torres y en las puertas luchaban valientemente contra los musulmanes muchos miles de musulmanes murieron allí, por lo que, puestos en fuga por el valor de los cristianos, se retiraron lejos de las torres de la ciudad, de modo que no pudieron hacer ningún daño a la ciudad ni a los que estaban en sus murallas...»

otros y que, además, posee audacia sobrada para presentar sus decisiones en este sentido, por dolorosas que sean, de forma convincente ante el mismo rey y ante el reino.

Ciertamente, los ataques a la frontera del Tajo no se pararon en 1109. Baste recordar que entre 1113 y 1114 tropas andalusíes consiguieron hacerse con Oreja y Zorita, ante la impotencia de Alvar Fáñez[53]. Y como las plazas, estaba situada en las orillas del río, aguas arriba de Toledo y Oreja, en concreto, en las inmediaciones de un vado, su control resultaba capital para que los cristianos pudieran mantener la coherencia de su flanco levantino. Pero si a ello añadimos que los musulmanes controlaban más al norte, en el Henares, la fortaleza de Alcalá de la que se habían apoderado, como decíamos arriba, en fechas próximas a la batalla de Uclés, no puede sorprendernos que, a partir de la referida conquista, la Transierra quedara totalmente a merced de los ataques provenientes del Este.

En suma, ese desconcierto territorial fue el responsable de que los caudillos musulmanes multiplicaran las incursiones a la Transierra con dramática periodicidad y, en ocasiones, con enorme éxito. Tal fue el que alcanzó la programada por dos de ellos en 1131. En efecto, la exitosa campaña a la que me refiero fue proyectada por el adalid de Calatrava, un musulmán peninsular -agareno, en el léxico del cronista- de nombre Farax y el de San Estaban, un almorávide –moabita, según el mismo léxico– conocido como Alí. Ambos se internaron en el territorio cristiano hasta alcanzar el Alberche y en Alamín urdieron una celada para sorprender a Gutierre Armíldez, alcaide de Toledo, y a la hueste de cuarenta

53 «El Rey Moro Almazdali priso Oreja Era, MCLI», en *Anales toledanos II, op. cit.*, p. 90, *La Crónica del Emperador, op. cit.*, lib. II, 107, p. 99, sin precisar el año afirma que en el reinado de la reina Urraca los musulmanes conquistaron los castillos de Oreja y Zorita. En el apartado siguiente (cap. 108, p. 99) la citada fuente añade un comentario muy ilustrativo de la situación en que quedó el territorio cristiano: «Y los que estaban en Oreja atacaban cada día Toledo y las demás ciudades que están en la Transierra, causando muchas muertes y efectuando numerosos botines».

caballeros que le acompañaba[54]. Como la estratagema pasó desapercibida a los cristianos, la jornada se saldó con la derrota y muerte del alcaide y gran parte de los caballeros. Los supervivientes fueron hechos prisioneros. Entre estos últimos figuraba quien estaba llamado a ser el gran protagonista de las gestas fronterizas de los años venideros. Se trataba del gallego Munio Alfonso, ya por entonces, alcaide de la fortaleza de Mora.

Poco sabemos de Munio en los comienzos de su carrera; debió llegar joven al reino de Toledo para ponerse al servicio de la frontera y destacar tanto como para alcanzar la alcaldía de Mora, plaza fuerte de gran valor estratégico, por su excepcional posición en los Montes de Toledo, que, a su vez, constituían, en aquel momento, la vanguardia del territorio cristiano[55]. De la preeminente posición del personaje dan también idea los detalles de su rescate. Porque, según el autor de la Crónica del Emperador, los captores pidieron por su libertad abultadas sumas de bienes y, al tiempo, debieron concretar la naturaleza de los mismos ya que se pagaron, por su redención metales precisos –«oro y mucha plata»-, caballos, mulos y armas, esto es, todas las mercancías expresamente prohibidas por la legislación en el comercio con los musulmanes. Hemos de pensar por lo tanto, que o bien era un caballero con recursos propios, o bien un caudillo tan destacado que mereció contar con numerosas adhesiones. De cualquier manera se trataba de una pieza humana clave en el engranaje de la frontera, porque de otra manera los cristianos no hubieran accedido a poner en manos de sus enemigos tantos y tan peligrosos instrumentos.

54 *Anales toledanos II, op. cit.,* p. 110; *Crónica del Emperador..., op. cit.*, lib. II, 110-111, p. 100.

55 «Un caballero de Toledo cuyo nombre era Munio Alfonso, que había nacido en Galicia y era alcaide de Mora, también fue hecho prisionero junto con otros caballeros cristianos en el citado combate y llevado a Córdoba, le encarcelaron y le atormentaron con hambre y con sed. Pero después de muchos días pagó por su libertad oro, mucha plata, mulos caballos y muchas armas.», en *Crónica del Emperador, op. cit.,* lib. II, 112, p. 100.

Una vez liberado, Munio se incorporó rápidamente a las actividades militares. No le acompañó el éxito, ya que por la Crónica del Emperador sabemos que a causa de su negligencia se perdió la fortaleza de Mora. El texto de la fuente hace hincapié en la responsabilidad que cupo al alcaide en la susodicha desgracia al insertar la siguiente frase: «Fue negligencia, digo, puesto que no lo tenía protegido con hombres y alimentos como convenía»[56]. Para desgracia de los cristianos, los musulmanes se apresuraron a dejar allí una guarnición suficiente y bien equipada que obstaculizó la reconquista de la plaza.

Pero el descalabro no desanimó a Munio que, en compañía de gentes de la frontera venidas de todas partes –«Toledo, Guadalajara, Talavera, Madrid, Ávila, Segovia...»–, continuó haciendo la guerra por su cuenta, al parecer ahora sí que con éxito reiterado[57]. Tantos fueron sus triunfos que el Emperador le volvió a su gracia haciéndole: «segundo jefe militar, es decir, segundo alcaide de Toledo»[58].

En este puesto será donde el aguerrido gallego dé la medida de sus dotes militares. En marzo de 1143, el año posterior a la toma de Coria por parte de Alfonso VII, Munio llevó a cabo una expedición por la campiña cordobesa, capitaneando una nutrida tropa compuesta de 900 caballeros y mil peones procedentes de

56 «Pero después de algunos años el rey Azuel de Córdoba, Avenceta rey de Sevilla y los demás reyes y príncipes, tras reunirse una gran multitud de caballeros y peones que había en el territorio de los agarenos, llegaron de nuevo a las ciudades de Toledo, causaron muchos estragos y muchos males en Escalona y en Alamín y tomaron el castillo llamado Mora por negligencia de Munio Alfonso.», en *Crónica del Emperador, op. cit.,* lib. II, 141, p. 109.

57 «... no dejaba de hacer la guerra diariamente en el territorio de los moabitas y de los agarenos, hacía numerosísimas matanzas, incendios y saqueos, luchaba con muchos príncipes y caudillos de los moabitas y de los agarenos, los vencía y mataba y tomaba sus despojos.», en *ibidem*, lib. II, 143, pp. 109-110.

58 «...y mandó a todos los caballeros y peones que habitaban en todas ciudades y castillos que están en la Transierra que le obedeciesen. Igualmente le obedecían todos los guerreros de Extremadura entera, por su honradez y pericia militar demostrada en las numerosas batallas que con él hacían en el territorio de los musulmanes». *Ibidem*, lib. II, 144, p. 110.

los alfoces de Toledo, Segovia y Ávila[59]. A decir de la Crónica del Emperador, actuó de la manera obligada en este tipo de expediciones: fijó su campamento en un lugar que consideró adecuado y desde allí extendiendo los tentáculos de su violencia -robando, matando y haciendo prisioneros- dio a sus enemigos sobradas muestras de su capacidad militar y potencial de castigo. También los musulmanes actuaron de la forma acostumbrada. Por el relato de la susodicha crónica sabemos que uno de esos prisioneros logró escapar a sus captores y presentándose ante los príncipes de Córdoba y Sevilla –la Crónica les llama «reyes», sin duda con afán propagandístico, cuando en realidad son gobernadores– les notificó tanto el alcance de las agresiones cristianas como las dimensiones de su cabalgada. Con estas informaciones ambos decidieron poner en marcha el contraataque y para ello convocaron de forma urgente un ejército de «caballeros, peones y ballesteros» con el que persiguieron a los cristianos por los itinerarios que éstos acostumbraban a recorrer en sus caminos de vuelta. Reaccionaron con tal celeridad que consiguieron darles alcance en las inmediaciones de Montiel. Y fue en un paraje de matorral del susodicho término donde Munio Alfonso –que se manifiesta excelente conocedor del terreno– preparó la respuesta a la tropa que se le venía encima[60].

El modo de actuar de Munio nos es bien conocido y se corresponde, una vez más, con los protocolos al uso, aunque con alguna particularidad. Comenzó por encomendarse a Dios, a la Virgen y a Santiago, luego dividió la hueste de caballeros en dos ejércitos, les alentó al combate pese a la superioridad numérica de sus contrarios recordando anteriores experiencias vividas por algunos de los presentes en que esa superioridad cedió ante una decidida acometida cristiana y, por último, insistió –he aquí la

59 Véase la táctica de la expedición en Francisco García Fitz, *Castilla y León frente al Islam. Estrategias de expansión y tácticas militares (siglos xi a xiii)*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1998, p.168-169.

60 *Crónica del Emperador, op. cit.*, lib. II, 162, pp. 115-116.

novedad– en que, en cualquier caso, se mantuviera la cohesión del grupo alegando que era mejor para todos ellos «morir en el combate en un solo lugar que dispersos por aquí y por allá»[61].

Los musulmanes, al llegar, hicieron lo propio: dispusieron las tropas en orden de combate, el sevillano Avenceta pronunció la consabida proclama y, él mismo, valorando erróneamente la inferioridad de los cristianos, tanto numérica como militar –no vio más pendón que el de Munio Alfonso– dio orden de ataque. Pero sus pretendidas superioridades pronto cayeron por tierra ante la decidida actuación de dos caballeros de Toledo. Ellos consiguieron abatir, matar y descabezar al caudillo musulmán. E, inmediatamente, la exhibición de su cabeza sembró la confusión entre los suyos y actuó como señal de desbandada[62]. En la huida encontró la muerte, así mismo, el rey Azuel –bajo la lanza de Munio Alfonso, precisa la Crónica–, siendo cortada su cabella. Con ellos perecieron algunos caudillos musulmanes más. Muchos combatientes de toda condición fueron apresados. El botín fue cuantiosísimo: «oro y plata, estandartes reales, vestidos valiosos, armas de muy buena calidad, corazas, cascos, escudos, caballos muy buenos con sus sillas, mulos, mulas y camellos cargados de numerosas riquezas»[63].

Tan brillante victoria y tan cuantioso botín merecieron reconocimiento general. Bien es cierto que el alcaide se encargó de pregonar sus éxitos convenientemente: organizó la entrada triunfal en Toledo por la puerta de Alcántara, exhibiendo los trofeos conquistados –los estandartes, las cabezas de los vencidos, los prisioneros y el botín–; asistió al Te Deum oficiado por el arzobispo don Raimundo con presencia de la Emperatriz en la iglesia de Santa María y, por último, comunicó la victoria al Emperador

61 *Ibidem,* lib. II, 164-165, p. 116.

62 *Ibidem,* lib. II, 166, p. 117. El cronista inserta el nombre de los dos caballeros toledanos que consiguieron el terminar con el sevillano. Se trataba de Pedro Alguacil y Roberto de Mongomariz.

63 *Ibidem,* lib. II, 167-168, pp. 117-118.

que estaba en Segovia, saliendo a recibirle con sus despojos y botines para repetir con él la entrada triunfal en la ciudad[64].

Para terminar, el caudillo cristiano procedió a realizar dos operaciones más: el reparto del botín y la exhibición pública de sus trofeos en un escaparate idóneo. Por lo que se refiere al primer cometido actuó siguiendo las pautas acostumbradas, esto es recompensando la ayuda recibida de los patrones espirituales y temporales y distribuyendo el resto entre los combatientes[65]. Por eso entre los grandes agraciados con la acción figuraron la catedral toledana que recibió el diezmo de los despojos y el rey que se benefició del quinto además de presentes escogidos entre los que figuraban los estandarte reales, caballos y mulas. También se reconoció con valiosos presentes a la iglesia compostelana la colaboración prestada por el apóstol Santiago en el campo de batalla. Por lo que respecta a la segunda tarea no hay noticias de que el comportamiento de Munio Alfonso fuera el más habitual y creo que debe ser puesto en correspondencia con lo extraordinario del triunfo, la jerarquía de los vencidos y lo enconado de la lucha entre musulmanes y cristianos. Y es que el alcaide mandó exhibir las cabezas de los caudillos musulmanes abatidos en lo alto de la ciudadela, con el propósito de mostrar a propios y extraños, la superioridad incuestionable del dios de los cristianos en los campos de batalla[66].

En este momento en que la manifiesta supremacía militar cristiana hacía prever una respuesta islámica contundente y a la

64 *Ibidem,* lib. II, 169-172, p. 118.

65 «Munio y sus compañeros dividieron lo demás entre sí según su costumbre.» *Ibidem,* lib. II, 173, p. 119.

66 «Munio Alfonso mandó colgar las cabezas de los reyes y las demás cabezas de los jefes militares y caudillos en la parte más alta de la ciudadela de Toledo, para que todos los cristianos, moabitas y agarenos tuviesen un testimonio manifiesto de la ayuda de Dios.» Días después la Emperatriz, movida a compasión mandó bajar las cabezas, ungirlas, envolverlas en los mejores paños y enviarlas a Córdoba a sus esposas. *Ibidem,* lib. II, 174, p. 119. Sobre la crueldad en la guerra medieval véase Sean McGlynn, *A hierro y fuego, Las atrocidades de la guerra en la Edad Media*, Barcelona, Crítica, 2009, 480 p.

desesperada, Alfonso VII encomendó al victorioso caudillo, junto con Martín Fernández, alcaide de Hita, una nueva y comprometida misión: combatir a los musulmanes desde la fortaleza de Peñas Negras[67], el castillo padrastro que el propio Emperador había construido para neutralizar las acciones militares organizadas por los enemigos desde la plaza de Mora, perdida, recordemos, por la dejadez de Munio Alfonso. Esas medidas y las que adoptaron, por su parte, los musulmanes reactivaron la guerra en los Montes de Toledo.

Y, en efecto, el mes de agosto de aquel año que prometía ser triunfal para los cristianos, resultó pródigo en contradicciones. Porque, mientras don Alfonso avanzaba hacia el Guadalquivir con objeto de devastar la campiña cordobesa, los musulmanes y, muy concretamente Farax, adalid de Calatrava, concentraba fuerzas en esta fortaleza y se disponían a reabastecer Mora. En este contexto tuvo lugar el último hecho de armas de la carrera de Munio Alfonso, el que le costó la vida. En atención a la importancia del episodio recordaré, aunque sea brevemente, sus más significativos momentos.

Intuyendo los caudillos cristianos que se urdían planes contra ellos desde Calatrava, acordaron que Munio Alfonso con cuarenta caballeros toledanos se acercara a la fortaleza enemiga. Así se hizo; los cristianos salieron antes del alba de Peñas Negras, se aproximaron a Calatrava, desplegaron sus destacamentos y sorprendieron en el campo a un musulmán ocupado, así mismo, en tareas de espionaje. Por él supieron que el alcaide Farax tenía ya ultimados los preparativos de la expedición con la que proyectaba reabastecer la fortaleza de Mora. Y antes de que el caudillo cristiano tuviera tiempo de estudiar la información obtenida,

67 *Crónica del Emperador, op. cit.*, lib. II, 176, pp. 119-120. «El Emperador tras reunir a sus dos caudillos, a saber, a Munio Alfonso, alcaide de Toledo, y a Martín Fernández, alcaide Hita y de otras ciudades les dijo: «poneos al frente de este pueblo y territorio y defendeos en la plaza fuerte llamada Peña Negra, por sobrenombre Peña Cristiana, y tened cuidado no sea que vengan los moabitas y los agarenos y fortifiquen el castillo llamado Mora».

vislumbro las avanzadas de la expedición islámica y se tuvo que enfrentar, inexcusablemente, a ellas. A pesar de la improvisación Munio salió victorioso del encuentro y pudo volver a Peñas Negras para discutir con el otro caudillo las medidas a adoptar[68].
Entre los dos elaboraron el plan que consideran más conveniente: reunir todas sus fuerzas y salir al encuentro de Farax en un intento de impedir su avance y frustrar sus propósitos. Musulmanes y cristianos se encontraron en los pozos de Algodor donde tuvo lugar una primera confrontación con efectos devastadores para ambos bandos, y que si bien no arrojó resultados definitivos, si permitió a los cristianos conocer la situación de inferioridad en la que se encontraban[69].
En tal coyuntura Munió tomó las últimas disposiciones de su vida: aconsejó a Martín Fernández, que estaba herido, el retorno a Peñas Negras con sus hombres a fin de garantizar la seguridad de la plaza. Él se quedó con el resto para contener a los enemigos. Y como intuía que su vida llegaba al fin, ordenó también partir a un joven caballero, hijo de su mujer, con el encargo de que protegiera a la madre y a sus hermanastros[70]. Después, subió a un risco llamado Peña del Ciervo e intentó resistir con los pocos hombres que le acompañaban. Vano empeño porque todos perecieron alcanzados por las flechas musulmanas[71].

68 Estos hechos ocurrieron el primer día de agosto. *Ibidem*, lib. II, 179, p. 120.
69 *Ibidem*, lib. II, 180, p. 121.
70 *Ibidem*, lib. II, 181, p. 121. Singular dramatismo alcanza la última entrevista de Munio y su hijastro, porque el caudillo, «dándose cuenta de que la situación no le favorecía», se dirigió al joven en los siguientes términos: «Vete a Toledo, a casa de tu madre y cuida de ella y de mis hijos, tus hermanos. No quiera Dios que tu madre quede privada de ti y de mi en un solo día.» A lo que el caballero (había sido armado por Munio en la Pascua de ese mismo año) respondió: «No iré sino que moriré contigo». No pudo cumplir sus propósitos porque Munio, dándole con la contera de la lanza, le obligó a partir.
71 *Ibidem*, lib. II, 182, p. 121. «Una vez que Munio Alfonso vio que él y sus compañeros estaban completamente vencidos, subieron a un risco llamado Peña del Ciervo, y los arqueros le siguieron. El toledano Munio fue herido gravemente por los arqueros y murió; todos los caballeros que estaban con él murieron a su alrededor...».

El adalid Farax tuvo así ocasión de, en nombre del islam, cobrar la revancha de las afrentas por su comunidad, pocos meses atrás en las personas y los cuerpos de los caudillos Avenceta y Azuel de la mano del alcaide toledano. De modo que no dudó en cortar la cabeza del jefe y varios de los miembros del jefe de la tropa y en enviar una y otros como trofeos a los caudillos peninsulares y a África, al palacio del almorávide Taxufín. Para exhibirlo en la torre más alta de Calatrava guardó otros trofeos tales como las cabezas de los compañeros de Munio y algunos despojos del alcaide[72]. Se cumplía con estas medidas una ceremonia más de ese ritual trágico y reiterado que impregnaba la guerra de la frontera: golpe por golpe, afrenta por afrenta, propaganda y contra propaganda. Pero aún hay más, porque este último y definitivo episodio de la existencia de Munio sirve al cronista para darnos cuenta de algunos detalles de su biografía. Gracias a ellos podemos intuir cual era el perfil humano de las gentes de la frontera. Además de los pormenores familiares ya reseñados –con Munio en el campo de batalla estaba un caballero novel hijo de su mujer al que tuvo que forzar a regresar a Peñas Negras y en Toledo habían quedado otros vástagos suyos–, nuestra fuente nos informa ahora de que había tenido otra hija fruto de un legítimo matrimonio y que él mismo la había matado en castigo a sus devaneos amorosos[73]. Y aunque el cronista confirma que Munio se arrepintió toda su vida del «gran pecado que cometió» e hizo penitencia, la memoria de aquel hecho le acompañó más allá de la muerte. Tanto es así que a aquella trasgresión de los mandatos caritativos[74] atribuyó la

72 «El brazo y el pie de Munio Alfonso y las cabezas de los demás caballeros los colgaron sobre una alta torre que hay en Calatrava.», en *ibidem*, lib. II, 183, pp. 121-122. Los toledanos cogieron los cuerpos de Munio y de los demás caballeros y los enterraron en el cementerio de Santa María de Toledo. *Ibidem*, lib. II, 184, p. 122.

73 Textualmente, «a causa de sus amoríos con un joven», en *Ibidem*, lib. II, 185, p. 122. Desconocemos si su madre era la misma señora que quedará viuda. Pero yo me atrevería a decir que no, pues por lo que se desprende del texto, el asesinato de la hija debió ocurrir mucho tiempo antes.

74 «No fue compasivo con su hija de la misma manera que el Señor era misericordioso con él en todas las batallas que emprendía...», en *ibidem*, lib. II, 185.

época el trágico final del héroe. Sabemos también porque nuestro informante así lo dice que en penitencia por su crimen quiso peregrinar a Jerusalén, pero que la intervención del rey consiguió que se conmutara la pena por la de actividad guerrera continuada hasta la muerte en los campos peninsulares.

Ahora bien; en términos estrictamente militares y dejando al margen los significados del asesinato de su hija, la lectura que de los acontecimientos podemos hacer nosotros es muy diferente a la que hizo la época. Porque de los pormenores de la acción se desprende que Alfonso VII no calibró, en absoluto, la capacidad de respuesta de los musulmanes de Calatrava y dejó en la frontera a los dos caudillos, sin duda aguerridos, pero con tropas insuficientes para la misión que les encomendó. Ellos y, en especial ,Munio y los toledanos, actuaron conforme al código establecido desde atrás para los hombres de la frontera: aceptaron el reto y sirvieron a los intereses del Emperador con todas sus fuerzas hasta el sacrificio de su propia vida. Cumplía así, al decir del autor de la Crónica del Emperador, aquel gallego reconvertido en toledano, con la penitencia que le impusieron los clérigos por el pecado cometido contra su hija: combatir a los musulmanes de la Península hasta el final de sus días.

La nómica de aguerridos combatientes se podría alargar mucho más por parte cristiana y completar con la de sus oponentes musulmanes. Pero baste recordar, por la significación de su caso, el nombre de Tello Fernández, duque de Saldaña. Sabemos que había reconstruido y repoblado el castillo de Aceca[75] en la orilla derecha del Tajo, aguas arriba de Toledo y aguas debajo de Oreja, por entonces en manos musulmanas. Y sabemos también que contra esta posición se dirigió, en 1128, Texufín, el gobernador almorávide, con un importante contingente de tropas y que puso sitio a la plaza y la tomó al asalto después de un día de combates. Las consecuencias de aquella conquista fueron dramáticas para

75 Véase en qué contexto se llevó a cabo la operación en Lomax, *op. cit.*, pp. 115-116.

los cristianos: el castillo fue destruido hasta sus cimientos, muchos cristianos, en torno a trescientos, «murieron a golpe de espada» y los que quedaron vivos, fueron hechos prisioneros. Entre estos últimos se encontraba Tello Fernández. Su destino sería trágico: conducido primero a Córdoba fue enviado desde allí «al otro lado del mar, al palacio de Alí y no regresó más a su lugar de nacimiento»[76]. Se cumplían así las prescripciones y las enseñanzas del emir Alí: trasladar al otro lado del mar «a los guerreros cristianos, a los esclavos, niños, mujeres honorables y doncellas»[77].

Consideraciones finales

A) Como hemos tenido ocasión de comprobar, las fuentes medievales nos presentan a los combatientes de la frontera como varones –no se mencionan mujeres salvo en el papel de compañeras abnegadas o función de parientas obstaculizadoras, generalmente por malvadas, del proyecto varonil– con unos rasgos muy nítidos:
—Esas fuentes, como no podía ser menos, destacan sobre cualquiera otra característica, la dedicación continuada de estos hombres a la actividad militar. Y justifican esa dedicación en exclusiva a la guerra, en la singularidad del enfrentamiento con el musulmán. Un enfrentamiento que, tras las experiencias del primer milenio, se presenta, a la consideración de ambas partes, como irresoluble por vías de pacto.
—De modo que, a su vez, la dedicación de por vida a la guerra se considera la escuela más acreditada en la capacitación del combatiente fronterizo. La sabiduría, adquirida y probada en encuentros masivos y escaramuzas de tanteo, sobre unos escenarios en perpetua trasformación y con unos interlocutores que cambian de rostro y proyecto político, convierte a nuestros personajes en los más fiables garantes de los intereses de la política cristiano-musulmana.

76 *Crónica del Emperador Alfonso, op. cit.*, lib. II, 109, pp. 99-100. La noticia está también en los *Anales toledanos II*, *op. cit.* p. 110.
77 *Crónica del Emperador Alfonso, op. cit.*, *VII,* lib. II, 103, p. 98.

O dicho en los términos que corresponden a la óptica de nuestros protagonistas; esa experiencia tan costosamente lograda justifica el papel que tantas veces se arrogaron en la toma de decisiones, ya en las relativas a directrices generales, ya en las puramente estratégicas o tácticas.

—Y aún cuando se alabe, de continuo, el aliento luchador de estos hombres, es en las horas sombrías cuando su constancia en el empeño bélico despierta mayores admiraciones. Porque también los cronistas, en el ejercicio de su función, han extraído consecuencias y han concluido que la clave del éxito en el proyecto de recuperación de España estaba en aprovechar los tiempos fastos de fortaleza interna para proseguir el avance hacia el Sur y organizar la resistencia en las etapas de debilidad y vacío de poder. De modo que no dudaron en presentar a estos hombres como los más eficaces valedores de la seguridad colectiva, valedores heroicos porque prosiguieron en su empeño incluso cuando la amenaza se cernía sobre sus propias vidas.

—Sin embargo la escrupulosidad y el rigor con la que muchos de ellos cumplieron e hicieron cumplir un particular código ético basado en la prioridad absoluta de los intereses de la confrontación material e ideológica con el enemigo –«el otro», tanto desde la óptica de los del norte como desde la visión de los del sur– les convirtió en paradigmas de rudeza. Porque al constituirse en baluartes del edificio ideológico sobre el que se mantuvo el empuje bélico fue relativamente habitual que exhibieran conductas inclementes hacia los rivales e incluso hacia los allegados que osaron desviarse de los cánones por ellos establecidos. Pero como también en la rectificación se atuvieron a esquemas cristianos –el ejercicio de las armas contra los enemigos de la fe y la fundación de instituciones religiosas–, los cronistas encontraron la excusa perfecta para mostrarles como modelos de pecadores arrepentidos.

B) En definitiva, a la vista de esas informaciones estamos autorizados a concluir que los hombres de la frontera han conformado, con sus armas, sus formas de combate, sus modos de vida y sus esquemas axiológicos, un modelo humano singular del que sus contemporáneos valoraron rasgos tales como la iniciativa en la acción, la perseverancia ante la adversidad y el heroísmo aún a costa de la propia vida. Y las valoraron muy positivamente porque comprendían que estaban prestando un servicio impagable a sus comunidades, amenazadas y, aún, en riesgo de extinción.
—Por todo ello estamos autorizados a suponer que fueron las circunstancias extraordinarias que acompañaron sus vidas y la entrega generosa de sus existencias a intereses de dimensión colectiva, las que les procuraron las actitudes comprensivas y tolerantes de las gentes de su época –y, muy concretamente, de sus biógrafos– hacia unos comportamientos y conductas de lo más incomprensivo e intolerante para con adversarios y deudos.
C) Pero eso no es todo; podemos ir más allá y añadir que con esa dedicación en exclusiva al ejercicio de las armas, encontraron un medio de vida y una forma de promoción social.
—Un modo de vida que les permitía, aunque fuera esporádicamente y en cuantía muy variable, lucrarse con esos ingresos extraordinarios que proporcionaba el reparto de los botines.
—Una promoción social que llevó a muchos a adelantar puestos en el escalafón social. Más aún, podemos entender que al traducirse las empresas de aquellos soldados en éxitos militares que además de garantía y seguridad, reportaron beneficios materiales inmediatos a sus comunidades, éstas les remuneraran de varias maneras. Desde luego consintieron de buena gana el acrecentamiento de los recursos económicos, pero además, no parece que opusieran excesiva resistencia a una promoción que permitió a muchos de ellos disfrutar personalmente y trasmitir a sus herederos estatutos privilegiados y a alguno, hasta llegar a instalarse en los círculos nobiliarios.
—E, incluso, ahondando en el marco de los esquemas de valor apuntar que gracias a que aquellos que más destacaron cosecharon

tanta fama que lograron, no solo inscribir sus nombres en el catálogo de los héroes, sino, además, convertir su línea de conducta en modélica y ciertas decisiones muy concretas en referentes de comportamiento, han llegado hasta nosotros sus nombres y sus biografías. Porque, ya lo hemos visto, cuando en el siglo xiii los cronistas cristianos consideraron que había llegado el momento de hacer balance del periodo iniciado con la «pérdida de España» tuvieron la oportunidad de calibrar la contribución de los hombres de la frontera al proceso de recuperación cristiana y debieron determinar entonces que sería conveniente dejar constancia de ello para enseñanza de generaciones posteriores.

Conclusión

Las valoraciones que hicieron los susodichos cronistas, naturalmente, aplicando sus propios esquemas de pensamiento, no son muy diferentes de la que podemos hacer nosotros.

Y es que si las actitudes y modelos de conducta de nuestros personajes pueden parecer reprobables desde una óptica contemporánea, sus éxitos en el terreno militar no admiten discusión. Ellos fueron los que sostuvieron el aliento bélico en tiempos de desaliento general. Ellos los que evitaron lo que en muchos momentos parecía inevitable, esto es, el desmoronamiento de la frontera. Ellos los que alimentaron esperanzas en épocas de incertidumbres y sombríos presagios. Y ellos, en fin, los que consiguieron, mantener en lo esencial el área geográfica heredada de sus inmediatos antecesores.

Lo lograron mal que bien, en un alarde de tenacidad y sabiduría militar. Derrocharon aguante para encajar los reveses y pericia y arrojo para improvisar las réplicas. Demostraron ser capaces tanto de prevenir los golpes más peligrosos, como de atemperar los efectos de los que no pudieron evitar. Y, los cristianos, en concreto, una entereza moral que conmueve, porque eran conscientes

de que arriesgaban no solo fortuna y vida, sino padecer el más cruel de los cautiverios deportados en África; cautiverio del que, les constaba, difícilmente podrían redimirse.

Pero tal vez lo más significativo fue la capacidad que demostraron de acomodarse a unas situaciones que nunca dejaron de cambiar. Porque en un tiempo caracterizado por la equiparación de los contendientes en armas, técnicas y medios organizaron y reordenaron el territorio, una y otra vez, para acomodar los recursos arquitectónicos y humanos de que fueron disponiendo a los sucesivos trazados de la frontera. Como todo ello lo desempeñaron unas veces en circunstancias muy adversas, otras en total soledad respecto a sus retaguardias y siempre, lo repito, a riesgo de perder la libertad o la vida, no nos puede extrañar la admiración de sus contemporáneos por su resistencia física y temple psicológico y hasta su condescendencia a la hora de excusar sus faltas.

También influyeron en el orden político, porque al mantener inmutable una línea de conducta demostraron, como no lo hizo ningún otro grupo social, que habían sabido captar el signo de los tiempos y tomar las mejores decisiones para el conjunto de la comunidad.

Por todo ello merecieron alcanzar las cumbres de los héroes y, alguno incluso, llegar a la categoría de mito. De modo que, a mi parecer, no es excesivo afirmar que también tuvieron decisiva influencia y proyección en la vertiente socio-ideológica. Ellos y sus panegiristas van levantando el orgullo de la función y el servicio sobre la vanagloria de la sangre y la estirpe.

Madinat Salim, de la madina a la villa. Transformación del tejido urbano en un área de frontera

Marisa Bueno Sánchez
Universidad Complutense de Madrid

O fortunati, quórum iam moenian surgunt!
Virgilio, *Eneida,* L.I, 437.

1. Problemas de delimitación del concepto frontera: Aplicación a la Marca Media

La «frontera» como construcción ideológica es un espacio discutido donde los habitantes dejaron sus marcas de ocupación y de identidad cultural aprehendidas por sus conquistadores haciéndolas suyas y borrando las huellas de la ocupación anterior. Las fuentes escritas del periodo insisten en su importancia como espacio de «frontera» en el siglo x en vanguardia y en el xii en retaguardia evolucionando la percepción de la misma.

En los siglos ix y x objeto de rapiña y devastación para cristianos mientras que para los musulmanes espacio de protección y *yihad*, pasando en época taifa a un segundo plano oscilando entre la taifa de Toledo y la de la de Zaragoza.

La ocupación primero aragonesa y después castellana del entorno difumina los restos anteriores, reorganizando el sistema político administrativo en una comunidad de Villa y Tierra que extendía sus territorios hasta el Tajo[1]. Queda pues solo el registro arqueológico como medio de reconstrucción del hábitat en época islámica. A pesar de ello de muchos elementos apenas nos han quedado rastros como de la mezquita de Medinaceli, aunque

1 Gonzalo Martínez Díez, *Las Comunidades de Villa y Tierra en la Extremadura Castellana,* Madrid, Editora Nacional, 1983, pp. 211-235.

sí encontramos restos de construcciones y abundante material cerámico de la época.

La reflexión sobre los espacios de frontera nos lleva a delimitar las polisemias y las capacidades semánticas de un término que historiográficamente se encuentra a debate. De la idea de frontera como espacio de conquista turneriana[2] que se aplicó a la península ibérica en los años 60 y 70, se pasó a la frontera móvil para el ámbito cristiano[3] y la idea de la «marca fronteriza», *targ* desde la óptica de mundo islámico con sus múltiples fronteras interiores[4]. En ambos casos existen ideas asociadas a la vida de frontera, la militarización y la guerra extrapolándose en ocasiones ideas y actitudes que se producen en periodos plenomedievales a épocas anteriores.

En el análisis que planteo se deja atrás tanto la idea del «desierto estratégico del Duero», como la de «semidespoblación de las extremaduras»[5], incorporando en el debate las evidencias arqueológicas que ofrecen un panorama de ocupación algo diferente al que nos muestran las fuentes escritas para el periodo[6].

Hay algunos elementos que deben centrar el debate sobre la frontera, elementos que implican sobre todo un cambio de óptica. Las fuentes escritas que se generan para el periodo proceden de los espacios de poder, tanto de los incipientes Reinos Cristianos como del Califato que reconstruye y legitima su acción. En ellas las periferias aparecen mencionadas de modo coyuntural

2 Frederick Turner, *The frontier in American history,* Nueva York, Henry Holt, 1953, 375 p.

3 María Isabel Pérez de Tudela, «El concepto de frontera en la historiografía medieval hispana», *Castellum*, Revista de la Asociación Cultural Castellum, Madrid, n. 2, 1996, pp. 131 y ss.

4 Eduardo Manzano Moreno, *La frontera de al-Andalus en época de los Omeyas.* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991, pp. 30 y ss.

5 Claudio Sánchez Albornoz, *Despoblación y repoblación del Valle del Duero,* Madrid, Instituto de Historia de España, 1966, p. 344; Claudio Sánchez Albornoz, *España un enigma histórico,* Barcelona, Edhasa, 1973, vol. II, pp. 18-35.

6 En la misma línea, Francisco Reyes Téllez, *Población y sociedad en el Valle del Duero: Duratón y Riaza en la alta Edad Media, siglos VI-XI: aspectos arqueológicos,* Tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2001, 355 p.

articuladas desde determinados «lugares centrales» y al servicio del poder del que dependen. No son descriptivas de la sociedad que habita en esos entornos, solo se tiene constancia de campañas militares y de razzias por ambos bandos. Se hace pues necesario el recurso a la arqueología para ver las huellas de las pautas de ocupación de esos espacios marginales para evitar la génesis de un discurso distorsionado.

Al partir de las fuentes escritas nos encontramos con la existencia real de un *tagr*, o marca desde la óptica de las fuentes árabes y la concepción de un espacio de avance y conquista por parte de las cristianas, donde Medinaceli, supone el extremo de la frontera media.

El desarrollo de la arqueología medieval para el espacio soriano es muy débil[7] pero habrá que suplir el vacío de publicaciones con la integración de noticias procedentes del mundo de la «literatura gris» que generan los trabajos de la arqueología de gestión y se depositan en los servicios territoriales de arqueología de las diferentes comunidades autónomas.

En el caso que nos ocupa Medinaceli se encuadra en «la frontera media» *tagr al awsaţ*. El término *tagr* se documenta etimológicamente en las lenguas semíticas con el sentido de «abertura o paso». Experimenta una evolución semántica desde las primeras utilizaciones en la poesía preislámica entendido como «camino de la frontera», o «punto desde el que la tribu está expuesta a ataques exteriores», para usarse en el sentido de «zonas limítrofes». Los primeros *tagur* serán las regiones de contacto con el norte de Siria y Mesopotamia heredando el sentido de los *kleisourai* de Asia Menor mencionados por Procopio, definiendo un espacio de tránsito fortificado. En el caso del área del valle del Duero el

7 Manuel Retuerce Velasco, «La arqueología medieval en Soria: Estado de la cuestión», *Actas 2º Symposium de Arqueología Soriana. Homenaje a Teógenes Ortego y Frías, 19-21 de octubre de 1989*, Soria, Diputación provincial Soria, 1992, vol. II, p. 1025-1041.

establecimiento de este tipo de «frontera» tendría sentido al no estar deshabitado sino abandonado por los diferentes poderes[8].

Si en el discurso introducimos la relación entre centro y periferia y el *feed back* necesario entre el poder central y los poderes locales, observamos algunos fenómenos que caracterizan a las sociedades fronterizas:

–Militarización social, siendo la evidencia nítida el paisaje donde aparecen elementos fortificados y emplazamientos asociados a acciones militares, castillos, atalayas... El problema que despiertan estas torres es la de su cronología. La mayoría de las mismas se asocia al proceso de refortificación de la Marca Media a partir del 946, aún así es posible que algunas de ellas la línea que de Medinaceli se dirige a San Esteban de Gormaz y Tiermes correspondan a la Marca emiral, en la que los elementos defensivos respondan a una necesidad de protección de las núcleos centrales y las posibilidades de expansión de los mismos[9].

–Emergencia de élites locales, los guerreros que adquieren preminencia política social, los Banū Salīm[10], los Lara al norte del Duero[11]. A pesar de la preminencia de los mismos en las fuentes escritas, la existencia de estos guerreros no constituye un rasgo totalizador, ya que junto a ellos aparecen de modo colateral campesinos y sociedades agrarias que habitan ese espacio. La identidad de estas élites y su autoridad se vincula con la legitimidad de los poderes centrales, así los Banū Salīm, serán destituidos en el 920 por ʻAbd al Rahamām III. La actividad de los mismos, no

8 *Vid*. Manzano Moreno, *op. cit.*, p. 34 y 36; Manzano Moreno, *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus,* Barcelona, Crítica, 2006, p. 246.

9 Mario Huete y Pilar Llul, «Un itinerario musulmán de ataque a la frontera castellana en el siglo x: fortalezas, castillos y Atalayas entre Medinaceli y San Esteban de Gormaz», *Castillos de España,* Asociación Española de Amigos de los Castillos, Madrid, n. 93, 1987, p. 3-15

10 Helena de Felipe, *Identidad y onomástica de los beréberes de al-Andalus,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997, pp. 220 y ss.

11 Julio Escalona Monje, *Transformaciones sociales y organización del espacio en el alfoz de Lara,* Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2001, 284 p.

siempre obedece a las estrategias diseñadas desde el poder central sino que en ocasiones son meras estrategias dinámicas de supervivencia, basadas en la búsqueda de botín y actividades predatorias.

–Creación de una nueva territorialidad, en el caso de la Marca Media, se asientan en diferentes áreas familias pertenecientes a élites, asociadas al mundo beréber, Banū Din-Nūm, Banū Salīm, con diferentes centros o lugares centrales y espacios de control. En el caso de los Banū Salīm el área de control se establece desde Alcalá y Guadalajara por el sur oeste, Atienza por el oeste y Medinaceli como área central teniendo como límite de influencia las tierras del Duero por el norte.

–El espacio que hereda la marca media, es producto de la transformación que se produce entre el mundo tardorromano y el altomedieval, del que no dan pistas las fuentes escritas y sobre el que se asienta la estructura islámica que paulatinamente organiza su espacio de acción. Se plantea un espacio de coexistencia entre las élites *mawalis* y las antiguas élites locales[12].

A la hora de hablar de fronteras hay que entender amplios espacios dilatados que funcionan como escenarios privilegiados para la interacción social, económica y cultural cobrando una espacial relevancia las élites locales en una compleja relación de *feed back* con los poderes centrales. En el área de estudio, los poderes son primeramente establecidos desde el emirato y el Califato, siempre familias *mawalis* fieles al poder andalusí para evitar las disensiones existentes en la Frontera Superior con los Banū Qāsi, y al sur con las rebeliones frecuentes en Toledo, primero los Banū Salīm y más tarde Galīb.

No tenemos noticias de las relaciones entre estas élites y la población preexistente en estas áreas, ni de su grado de islamización

12 Para el área situada al norte: Julio Escalona Monje, «Patrones de fragmentación territorial: el fin del mundo romano en la Meseta del Duero» en Urbano Ruiz Espinosa y Santiago Castellanos (coords.), *Comunidades locales y dinámicas de poder en el norte de la península ibérica durante la antigüedad tardía*, Logroño, Universidad de la Rioja, 2006, p. 165-200.

e integración en la sociedad andalusí. Una noticia del año 920, nos arroja algo de luz sobre el tipo de actividades desarrolladas en el ámbito de Madināt Al Faray aún controlada por los Banū Salīm, donde los campesinos del entorno han se vieron afectados por una algara de los cristianos.

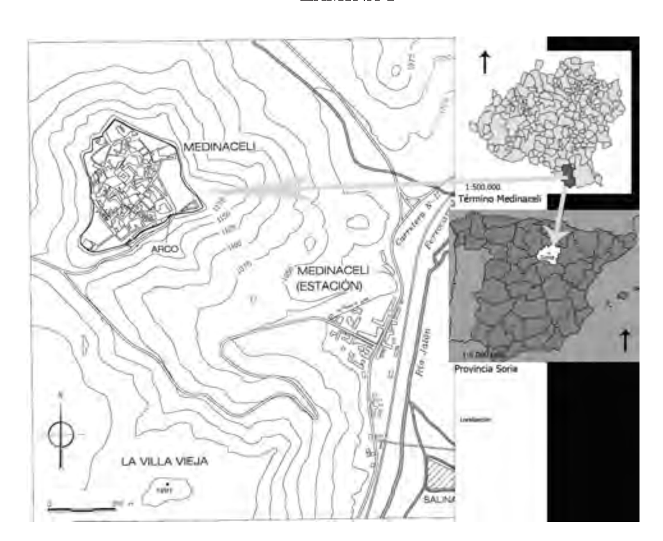
La arqueología pone de manifiesto la existencia de una serie de emplazamientos de difícil adscripción cronológica, actualmente solo diferenciados en prospección que responden a un patrón de reocupación de recintos fortificados en altura en época islámica o altomedieval, muchos de ellos fuera de las clásicas vías de comunicación que nos ponen sobre la pista de una forma de ocupación y aprovechamiento del espacio alejado de las cuestiones militares.

El poblamiento campesino clásico del mundo andalusí es la alquería, Encontramos en la descripción de Yaqūt el nombre de una alquería dependiente de Medinaceli en al-Ándalus, de nombre *Šammūnat* (Somonte), en el partido judicial de Medinaceli.

2. Medinaceli en las fuentes escritas y en las arqueológicas en el periodo islámico

Medinaceli dista de Soria 75 kms. y es punto medio entre Madrid y Zaragoza. Con una altitud de 1210 mts. El emplazamiento es estratégico, una cima plana y espaciosa y un cerro rodeado de precipicios sobre el valle del Jalón que le comunica con el espacio del Ebro. A sus pies se extiende el Valle del Arbuxuelo, mencionado en el *Cantar del Mio Cid*.

Lámina 1



Localización

Mencionada por Apiano en su *Libro de las Guerras Ibéricas*. En el contexto de las guerras celtibéricas encontramos las primeras noticias escritas sobre el enclave, punto defensivo al este de Numancia, de rendición necesaria para estrechar el cerco de la misma. En el año 153 a.C el Cónsul Quinto Flavio Nobilior tomó Ocilis, y estableció allí un emplazamiento de control de todo el valle del Jalón. En agosto levantó un campamento en Almazán, camino de Numancia, Garray de donde regresa derrotado al principio del invierno, cuando los habitantes de Ocilis le cierran sus puertas teniendo que retirarse hacia Calatayud. Al año siguiente el nuevo cónsul Claudio Marcelo sometió definitivamente la ciudad, imponiendo un tributo de 30 monedas de plata y estableciendo el campamento en el cerro contiguo, lugar del emplazamiento del arco y la villa actual de Medinaceli[13].

13 Apiano, *Guerras ibéricas, Aníbal,* Madrid, Alianza, 2006, 243 p. §48-49. «Claudio

De época romana se documentan arqueológicamente, la muralla romana, el arco datado después del estudio epigráfico en la etapa de Diocleciano[14], el sistema hidráulico a partir de la fuente de La Canal[15], y diversos mosaicos de época alto y bajo imperial documentados en diversas intervenciones de urgencia, así como los restos de calzadas en el entorno: la de mayor importancia unía la villa con la Vía Augusta y servía de paso hacia Numancia, a sus pies por el lado este se sitúa la Vía A 25 del itinerario Antonino que unía Complutum con Caesaraugusta[16].

El núcleo de Medinaceli estuvo rodeado de villas de explotación, sobreviviendo algunas en época tardoromana y altomedieval mutando sus funciones apareciendo en algunos casos necrópolis dentro de sus perímetros y reduciéndose el espacio habitacional.

La historiografía tradicional hispana tomó el año 711 como un momento de ruptura en base a la desestructuración general del poder político y a la llegada de un nuevo aporte étnico (árabes y berebéres) con una religión nueva y otras formas de entender la sociedad. Desde el punto de vista de las fuentes escritas se puede mantener la perspectiva de la ruptura. Sin embargo un análisis desde el punto de vista de las fuentes arqueológicas aboga por el mantenimiento de las formas de asentamiento en el mundo rural, sin grandes cambios[17].

Marcelo, consiguió atravesar por entre los enemigos y asentar «su campo delante de Ocilis, con todo el ejército», por cuyo medio «sujetó prontamente a la ciudad, a la que perdonó después de haber recibido cierto número de rehenes treinta talentos de plata».

14 José Manuel Abascal y Géza Alföldy, «La inscripción del arco», en José Manuel Abascal y Géza Alföldy (coords.), *El arco romano de Medinaceli,* Madrid, Real Academia de la Historia, 2002, p. 98. Previamente se había atribuido a la época de Adriano: Antonio García Bellido, *Arte romano,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, p. 406.

15 María Jesús Borobio, *et. al.*, «Fuente romana de la Canal. Medinaceli (Soria)», *Numantia*, Junta de Castilla y León, Valladolid, nº 5, 1991-1992, p. 160.

16 Blas Tarracena Aguirre, «Vías romanas en el Alto Duero», *Anuario del Cuerpo Facultativo de Archiveros Bibliotecarios y Arqueólogos,* Junta de Castilla y León, Valladolid, n. 2, 1934, pp. 258-278; Pablo de García, *Vías romanas de la provincia de Soria,* Soria, Servicio Territorial de Cultura, Soria, 1984, p. 207. Informe inédito.

17 Iñaki Martín Viso, «Una frontera casi invisible: los territorios al norte del Sistema

El que un municipio recibiera en la España musulmana la denominación de *madinā*[18] está ligado a una serie de factores, noción de poblamiento bien dotado, existencia de cerca de muralla, ser heredera de un núcleo urbano anterior[19], poseer mercado y *funduk*[20]. En el caso de Medinaceli la denominación podría encajar dentro de los límites de esta definición, ya que debió de poseer mezquita, fue cabeza de la marca media desde 946 y debió de acoger un mercado importante del restan trazas en el plano urbano donde un área próxima a la cárcel del xvii se corresponde con la «alhóndiga».

2. A. Las fuentes escritas

Para Torres Balbas Medinaceli en una ciudad de nueva fundación[21], pero ¿cuando se produce? Según Yaqūt, Tāriq en el momento de la conquista la encuentra en ruinas. Chalmeta aboga por una primera instalación de tropas desde Tāriq en el 711[22]. La primera noticia sobre Medinaceli nos la proporciona Ibn Hayyān

Central en la Alta Edad Media (siglos viii-xi)», *Studia historica. Historia Medieval,* Salamanca, Universidad de Salamanca, n. 23, 2005, pp. 89-114.

18 Es un espacio representante del estado de cultura por oposición al estado inculto. Ibn Jaldūn lo expresa con claridad: «Los habitantes del campo se limitan a lo estrictamente necesario, mientras que las gentes de las ciudades se ocupan de satisfacer necesidades creadas por el lujo y perfeccionar todo lo relacionado con sus hábitos y sus maneras de ser». Ibn Khaldoun, *Les prolégomènes*, París, Paul Geuthner, 1934-1938, v. I, p. 257.

19 Christine Mazzoli-Guintard, *Ciudades de al-Andalus. España y Portugal en la época musulmana (s. viii-xv),* Granada, Almed, 2000, p. 36. El término es polisémico en las fuentes pudiendo hacer referencia a un núcleo urbano, a un territorio sin hacer referencia a un lugar preciso, idea de mando administrativo asociado al poder..., *Ibidem*,p. 40-42.

20 Christine Mazzoli-Guintard, «Quelques éléments du signifié de madina: L'emploi de ka chez Al-Idrisi», *Sharq al Andalus,* Universidad de Alicante, Alicante, n. 9, 1992, p. 190.

21 Leopoldo Torres Balbás, «Ciudades hispanomusulmanas de nueva fundación», en *Études d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévy Provençal,* París, Maisonneuve et Larose 1962, v. II, p. 794-795.

22 Pedro Chalmeta Gendrón, *Invasión e islamización: la sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus,* Jaén, Servicio de Publicaciones e intercambio científico, 2003, p. 120.

alrededor del 839, cuando la ciudad es objeto de una incursión cristiana atribuida al cristiano Ludrīq, siendo defendida por Mūsa ibn Mūsa de los Banū Qasī[23] lo que implicaría una fundación en época anterior.

El islam en la zona supone el asentamiento de los Banū Salīm, tribu de origen beréber emparentados con los señores de Guadalajara, ya que Faraŷ b. Masarra b. Salīm, gobernador de Jaén (826) era miembro de los Banū Salim b. War'amal linaje beréber de la tribu Masmūda clientes de la árabe Mahzūm, cuyo antepasado epónimo Salīm fue el constructor de Medinaceli[24]. Se documenta desde finales del ix principios del x, la Marca de los Banū Salīm, leales al poder omeya en un momento en el que las sublevaciones en la rebelde Toledo y en los núcleos de la Marca Superior, hacen difícil mantener el control omeya, se concibe como un espacio de control desde donde poder combatir las rebeliones en los *tūgur*, constituyéndose en un espacio con entidad propia, del que la *madīna* sería el centro administrativo y de control del territorio adyacente.

Los cambios de poder y de las familias que controlan espacios son frecuentes en al-Ándalus, dejando de gozar los Banū Salīm del favor de los califas el 920 año en el que son destituidos del control de Guadalajara y de las ciudades del entorno ya que la población tenía quejas contra ellos[25].

Los Banū Salīm son destituidos del poder, mas Medinaceli sigue manteniendo su importancia estratégica, de hecho en el itinerario de la campaña de Muez del 920 se utiliza como punto de

23 Ibn Hayyān, Muqtabis II-I Ed, Mahmudd Alí Makki, Federico Corriente, Crónica de los emires Alhakan I y Abdarrah*ā*man II entre los años 796 y 847, Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2001, p. 293. Misma noticia recogida por Osvaldo Machado, «Historia de los árabes de España en Ibn Jaldūn», Cuadernos de Historia de España, Instituto de Historia de España, Buenos Aires, n. 8, 1947, p. 150.

24 Ibn Hayyān, *op. cit.*, §177 r, p. 293.

25 Ibn Hayyān*, al-Muqtabis V. Crónica del Califa 'Abdarrahmān an-Nāsir entre los años 912 y 942*, Madrid-Zaragoza, Anubar, Instituto Hispanoárabe de Cultura, 1981, p. 105; Ibn Īdarī, *Al- Bāyan*, II Edición de Fagnan, t. II, pp. 291-292.

partida para un ataque a los enclaves del Duero: Osma, San Esteban de Gormaz y Clunia. En el 933 ʻAbd al Raḥmām envía al visir ʻAbd al Hamīd ibn Basīl desde Medinaceli para enfrentarse a la rebelión de los Tuyibíes[26]. Se reconstruye en el 946 como estrategia defensiva con traslado de la capital de la Marca Media, ahora militarizada por una época de conflictos con los reinos del norte. El proyecto de «reconstrucción» y «repoblación» de la frontera es encargado por ʻAbd al Raḥmām III, a alguien que procedía de la frontera: su liberto Gālib[27]. Llegaron albañiles de toda la frontera para rehacer el encintado de la ciudad que se encontraba «desierta». Las operaciones se realizaron en un par de meses de agosto a septiembre del 946[28], de modo que la operación debió consistir en una pequeña rehabilitación de murallas y alcazaba, no siendo una reedificación, sino unas simples reparaciones que simbolizaban el paso al control administrativo califal[29]. Medinaceli parece ser también la cabeza de una demarcación administrativa. Al-Maqadassi (946-988) e Ibn Galīb lo citan como una kora administrativa[30]. Al-Ūdri también en el siglo X nos habla de la «Marca de los Banu Sālim» y Al Razī dice que es cabeza de un vasto distrito sin mencionar los castillos de su entorno[31]. Desde Medinaceli el general Omeya Galīb cubre la misión de asegurar la frontera

26 Al-Ūdri, «La Marca Superior en la obra de al-Ūdri», edición de Fernando de la Granja, *Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón,* v. VII, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1967, p. 46, § 98; Ibn Hayyān, *al-Muqtabis V*, *op. cit.*, pp. 243-244, § 218-219.

27 Ibn Hawqal, *Configuration de la terre (Kitab surat al-ard)*, Beirut-París, Comission Internationale pour la Traduction de Chefs-d'Oeuvre-Maisonneuve et Larose, 1964, v. II, p. 116.

28 Ibn Īdarī, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée Al-Bayano'l Mogrib* (Al Bayan), Alger, Imprimerie Orientale, 1901-1904, v. II, p. 397.

29 Susana Gómez Martínez, «Cerámica islámica de Medinaceli», *Boletín de Arqueología Medieval,* Asociación Española de Arqueología Medieval, Madrid, n. 10, 1996, p. 126.

30 Joaquín Vallvé, *División territorial de la España musulmana,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1986, pp. 227-228.

31 Abū Bakr Ahmad b. Muhammad b. Mūsa Al-Rāzī, «La Description de l'Espagne ʻ d'Ahmād al-Rāzī. Essai de reconstitution de l'original arabe et traduction française» por Évariste Lévi-Provençal, *Al Andalus,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, n. 18, 1953, p. 79.

con Castilla, apoyándose en la fortaleza de Gormaz, eclipsando a Atienza como punto de partida de las campañas hacia el norte[32]. Será Galīb en el 980 el único en mantener las prerrogativas del califa Hiṣam II oponiéndose a su yerno Almanzor, comenzando entre ambas una guerra civil entre ambos, siendo apoyado Galīb por los cristianos[33]. Medinaceli se convertirá en objetivo de Almanzor, hasta que es ocupada y convertida en cabeza de operaciones. En el 995 atacó el área de San Esteban de Gormaz y Clunia, y Garcí Fernández respondió con incursiones en el área de Medinaceli, recuperando también Clunia y San Esteban[34]. En el año 1000 parten de allí la campaña contra Cervera y en el 1002 la de la Rioja en la que fallece el propio Almanzor[35]. De la época amirí tenemos noticias varias de la importancia del emplazamiento: por allí pasará ʻAbd al Malik b. Abī ʻAmir, conocido como Abū Marwān al-Muẓarraf, hijo de Almanzor como *hāŷib* (chambelán) de Hišam II (9 de Agosto de 1002), realiza su primera incursión hacia el país de los francos[36]. El objetivo de esta expedición según Ibn Īdarī era el *Hiṣn Madanīš*, el castillo de Meyá a fin de sorprender a sus gentes, para después tomar *Hiṣn Mumaqṣar*[37]. Llegará a ser residencia transitoria de la corte donde recibe a la embajada bizantina del año 1006[38]. Los generales al mando en Medinaceli, Qand un mawalī de los omeyas de la órbita de Galīb[39] y más tarde Wadīh 1009[40].

32 Vallvé, *op. cit.*, p. 308.
33 Ibn Hayyān, *op. cit.*, v. II, pp. 463-465, § 298.
34 *Anales Toledanos I,* en Enrique Flórez (ed.), *España Sagrada. Theatro Geographico-histórico de la Iglesia de España*, tomo XXIII, Madrid, Antonio Marín Impresor, 1767, p. 387.
35 Luis Molina, *Una descripción anónima de al-Andalus,* Granada, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983, v. I, p. 204.
36 Muammad Ibn Idhārī, La caída del Califato de Córdoba y los Reyes de taifas (al-Bayan al-Mugrib), Salamanca, Universidad de Salamanca, 1993, p. 13.
37 Francisco Hernández Jiménez, «Estudios de geografía histórica española, Mumaqṣary Madanīš, Montmagastre y Meyá», *Al Andalus*, *Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, Madrid, n. 6, 1941. pp. 339-355.
38 Évariste Lévi Provençal, «La España califal desde 961-1008», en *Historia de España. Ramón Menéndez Pidal,* v. IV, Madrid, Espasa-Calpe, 1957, p. 447
39 Ibn Hayyān, *Muqtabis V*, *op. cit.*, p. 179
40 Ibn Īdarī, *op. cit.*, p. 73.

Tras la muerte del hijo de Almanzor en el 1008 es nombrado como nuevo *hāŷib* su hermano ʻAbd al Raḥmām b. Abī Āmir apodado como Šanŷul[41], que más tarde sería nombrado heredero al trono por Hišam, año 399/1008-1009, provocando con ello la *fitna*[42]. De carácter blando y dado a los placeres, abandona Córdoba en Enero de 1009 con condiciones adversas en una campaña contra los gallegos Los hechos políticos de la *fitna* en Córdoba salpican directamente en Medinaceli, participando su regidor en las intrigas y maniobras de poder de ambos bandos.

Aprovechando esa ausencia se produce la sublevación de Muḥamad b. Hiša, b. ʻAbd al-abbār b. Ābd al-Rahmān an Nāsir, conocido como *Al-Mahdī*, pero el vulgo lo llamaba *El Mangas*, a consecuencia de su blandura, inconstancia y ligereza[43]. En el año 1009, llegó a Córdoba una carta de Wāḍiḥ, regidor de Medinaceli y de toda la frontera media, con su obediencia y sumisión a favor del nuevo Califa, expresando su alegría por la muerte de Abd al Raḥmām b. Abī ʻAmir, Sanchuelo[44]. Recibió a Muḥammad y a su enviado lo reenvió a Wāḍiḥ con las gracias al tiempo que le entregaba por medio del mismo emisario, dinero tapices, ropajes y rarezas de precio confiriéndole el mando de toda la frontera[45].A pesar de la obediencia de Wāḍiḥ la situación es complicada en Córdoba. Al Madhī es depuesto por Sulaymām en noviembre de 1009 con un grupo de esclavos amiríes y los beréberes, produciéndose una revuelta beréber que tendría como objetivo la

41 Sanchol / Sanchuelo, denominado así por su madre Abda, hija de Sancho Garcés II Abarca, rey de Navarra desde 970-974.
42 Ibn Īdarī, *op. cit.*, p. 47
43 *Ibidem*,p. 56
44 Había muerto a finales de Marzo de 1009, tras la proclamación de Al-Madhī, estando refugiado en Armilāt, le buscan y le llevan a Córdoba a él, junto a su partidario cristiano Ibn Gómez (García Gómez de la familia de los Banu Gómez de Carrión).»Mandó Muhammad b. Hišam b. Abd al-Yabbār abrirle el vientre, sacarle las entrañas y rellenarlo con plantas aromáticas para conservarlo. Se hizo eso; se ajustó la cabeza la cuerpo, se le vistió con camisa y zaragüelles y fue sacado. Se le clavó en lo alto de un madero en la Puerta de la zuda y se emplazó la cabeza de Ibn Gómez en madero más bajo a su lado.», en *ibidem*,p. 73
45 *Ibidem*, p. 76.

propia Medinaceli, esperando que Wāḍiḥ hiciese las fundaciones de intermediario entre ellos y «el califa usurpador», cuya negativa desencadena un enfrentamiento[46].

La posición de Sancho García es clave en este momento, entrando en el delicado juego de las alianzas que puede proporcionarle una expansión de su área de influencia Sancho García apoya a los beréberes obteniendo en caso de triunfo las ciudades que quisiera de la frontera, suministrándoles víveres y todos los pertrechos necesarios. Luego el cristiano se puso en marcha con los beréberes hacia Medinaceli y enviaron decir a Wāḍiḥ que deseaban hacer la paz con él por la aversión a combatir y con los que él estaban, pero se negó y se opuso y se produjo un enfrentamiento entre 25 de agosto y 25 de septiembre de 1009 en las cercanías de Alcalá de Henares, apoderándose los beréberes de todo lo que había en el ejército de Wāḍiḥ, dinero y armas, y ocupando finalmente Medinaceli[47]. Poco después los beréberes son expulsados de Córdoba y Sancho García los seguirá apoyando acompañándolos a Córdoba y participando en la deposición de al Madhī y reclamando los *husun* que aún estaban en poder del gobernador de Medinaceli. Wāḍiḥ intrigará con ambas partes desempeñando un papel clave, en principio fiel a al Madhī, llama a un ejército de francos que entraron en Medinaceli tomando posesión de ella, y más tarde traiciona a Al-Yabbār, en una conspiración con una facción de esclavos amiríes que entra en el alcázar de Córdoba el 23 de Julio de 1010, y apoya a Hišam II Al-Ḥakam. Los esclavos amiríes le cortaron la cabeza y tiraron su cuerpo al arrecife, volviendo el califato a Hišam II Al-Ḥakam. Nombró para el cargo y oficio de *hāŷib* a Wāḍiḥ y éste mandó la cabeza de ʿAbd Al-Yabbār a Sulaymām, escribiendo a los bereberes exhortándolos a la paz[48].

46 *Ibidem,* p. 82.
47 *Ibidem*, pp. 82-83.
48 *Ibidem*, pp. 88 y 93.

Sería en ese momento cuando Sancho Garcés conseguiría algunas plazas del Duero[49], ya que Ibn Īdarī se hace eco de sus exigencias[50].

Rota la unidad de al-Ándalus con la disgregación taifa el distrito que encabeza Medinaceli se mantendrá adscrito a la taifa de Zaragoza[51] pero basculando entre ésta y Toledo por los enfrentamientos entre los Banū dil-Nūm de Toledo y los Banū Hūd de Zaragoza[52].

En 1043, los Banū Hūd de Zaragoza atacan la taifa de Toledo llegando a ocupar Guadalajara. Ante las tensiones entre ambos, Yaḥyà b. D̲īn-Nūm pide ayuda a García Sánchez III, rey de Navarra y Sulaymān b. Muḥammad b. Hūd, a Fernando I, dominando además de Guadalajara territorios en la Marca Superior teniendo su cuartel en Zaragoza, donde fueron a pedirle treguas[53].

En 1044, Medinaceli estaba dentro del dominio de Yaḥyà b. D̲īn-Nūm, siendo atacada por Sulaymān b. Muḥammad b. Hūd que «cabalgó con sus tropas y un grupo de cristianos [...] y llegó a las puertas de Medinaceli, que pertenecía a Ibn D̲īn-Nūm, extendiendo sus algaras y desplegando la muchedumbre. Entonces salió la caballería de ellos para rechazarlos pero fueron totalmente derrotados y mató a muchos de ellos. Sulaymān se dirigió a los castillos que le había arrebatado Ibn D̲īn-Nūm de sus manos y los recuperó»[54].

49 *Anales Castellanos II*, Gómez Moreno ed., «Discurso de recepción en la Real Academia de la Historia», *Boletín de la Real Academia de la Historia,* Madrid, San Francisco de Sales, 1917, p. 26.

50 Los navarros, también tenían sus exigencias al débil gobierno cordobés «el maldito hijo de Sancho, (Sancho III el Mayor, 1000-1035) oyó decir que habían sido entregadas al maldito Ibn Māma algunas plazas fuertes, entonces escribió exigiendo otras plazas fuertes, amenazó e intimidó y como consecuencia se le concedió aquello que pedía y se le escribió otorgándoselas», Ibn Īdarī, *op. cit.*, p. 93.

51 Luis Molina, *Una descripción anónima, op. cit.*, p. 77.

52 Mª Jesús Viguera, *Aragón musulmán,* Madrid, Alianza, 1988, p. 187.

53 Ibn Īdarī, *op. cit.*, p. 230.

54 *Ibidem,* p. 232.

Medinaceli era uno de los objetivos de los Banū Hūd[55], de modo que Yaḥyà b. Ḏīn-Nūm, tuvo que permanecer un tiempo en Medinaceli a fin de que no lo tomase Ibn Hūd, apoyado por Fernando I de Castilla que diezmaba la zona[56]. En 1046, al morir el de Zaragoza, Medinaceli quedaría dentro de la órbita toledana. Mientras Fernando I seguía manteniendo su política expansiva tomando Gormaz, Berlanga y destruyendo algunas torres vigías. Llega por el Escalote y el Bordecorex hasta Medinaceli[57].

Con la toma de Toledo en 1085 los territorios de Medinaceli quedan entre las tierras de los Banu Ḏīn-Nūm que no fueron incluidas en la rendición, protegidos por una retaguardia leonesa aliada que le protegía de las injerencias de los de Zaragoza.

La importancia estratégica de la villa se sigue manteniendo en el siglo xii cuando al-Idrissi nos muestra su carácter de encrucijada, en los momentos en los que la describe posiblemente ya en manos cristianas pero que haciendo eco de su situación en momentos anteriores sin que perdiera importancia estratégica en la zona; de ella partiría una ruta hacia Atienza, otra que la llevaría hacía Almazán conectando con la línea del Duero y otra hacia Aragón por el Jalón[58].

55 Los Banū Hūd, pertenecían al linaje de los Yuān, que entran en la península ibérica con los *yunds* sirios y fueron incluidos en las divisiones de Palestina y del Jordán. Elías Terés Navarro, «Linajes árabes en al-Andalus, según la «Yamhara» de Ibn Hazm (conclusión)», *Al-Andalus*, Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, Madrid, vol. 22, nº 2, 1957, p. 351; María Isabel Calero Secall, «Un amigo de Almanzor: El cadí de Málaga (*Rayya*), al-Hasan ibn Abd Allah al-Yu dami», *Cuadernos de Historia del Islam*, Universidad de Granada, Granada, n. 7, 1975-1976, pp. 153-154.

56 Ibn Īdarī, *op. cit.*, p. 232.

57 *Historia Silense,* Francisco Santos Coco (ed.), *Textos latinos de la Edad Media española. Sección primera: crónicas*, Madrid, Rivadeneyra, 1921, p. 78.

58 Idrissi, *Los caminos de al-Andalus en el siglo xii, según «Uns al-Muhaŷ Wa-Rawḍal-Furaŷ»: (Solaz de corazones y prados de contemplación*), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989, pp. 98 y 93.

2. B. Los rastros de lo tangible: los restos materiales[59]

A la hora de analizar los restos materiales debemos diferenciar entre los restos arqueológicos localizados en las proximidades pertenecientes a la red de control omeya, y los existentes en la propia villa que han visto la luz con motivo de las intervenciones arqueológicas de urgencia de los últimos años.

a. Marco general en el entorno de Medinaceli: Varios emplazamientos conforman la red militar y se pueden asociar con el periodo islámico en el entorno de la villa. Estos puestos defensivos son frecuentes en poblaciones altomedievales de la llamada línea del Duero. Se localizan fundamentalmente dominando espigones, hoces o sobre promontorios aislados. Nos encontramos con la Villavieja, Medinaceli Villa, atalaya de la Villanueva y una posible atalaya en el yacimiento de la Mantilla I. En las proximidades encontramos también los restos en Esteras de Medinaceli y el castillo-atalaya de Torralba del Moral, el yacimiento de El Tormo I, la atalaya en el «castillo» de Miño de Medinaceli y los restos de Mezquetillas.

Los restos cerámicos procedentes de la Villavieja provienen de las excavaciones de Mélida de 1924[60] y de prospecciones recientes. El cerro ofrece algunas pruebas de la ocupación islámica, tanto en la prospección de 1990 donde se detectaron «dos líneas de derrumbe en la zona este... sin embargo no pudimos seguir el trazado de la muralla con la exactitud con la que Mélida los vio. Por otro lado si vimos alguna construcción en muy mal estado y sin paramento exterior, por lo que no nos atrevemos a asegurar

59 La información de este apartado procede en gran parte de informes de excavación de urgencia del Servicio Territorial de Cultura de Soria, y los materiales del Museo Numantino. Debo agradecer su apoyo y colaboración a la Dra. Elena Heras del S.T.C.S; y a Dña. Marian Arlegui del Museo Numantino por su disponibilidad y orientaciones previas.

60 José Ramón Mélida, *Ocilis. (Medinaceli) Memoria de las excavaciones practicadas en 1924-1925. Memorias de la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades*, n. 82, Madrid, 1926. http://soria-goig.com/arqueologia/ocilismedina.htm.

la planta original, adosado a uno de los tramos derrumbados que debe corresponder a lo que él denominó «torres circulares». Llama la atención el uso de mortero de cal para la cimentación, técnica y material constructivo ajeno al mundo celtibérico»[61]. Del momento en que entra en la órbita del Reino de Zaragoza vemos como algunas formas cerámicas comienzan a tener más paralelos con las formas cerámicas de la Marca Superior, jarritas de cuerpo globular y cuello vertical corto que encontramos en Tortosa datadas en el siglo xi o las de cuerpo gutiforme de Lérida y Balaguer[62]. En el conjunto de la Villavieja estudiado por Susana Gómez no aparecía ningún fragmento de cuerda seca parcial ni total como los que aparecen sistemáticamente en los yacimientos del xi en la Marca Superior, encontrándose restos de los mismos en las posteriores intervenciones de urgencia en Medinaceli Villa[63].

61 Marian Arlegui Sánchez, «Introducción al estudio de los grupos celtibéricos del Alto Jalón», en José Luis Argente y María del Carmen Sancho (eds.), *El Jalón, vía de comunicación*, Soria, Junta de Castilla y León, 1990, pp. 43-44.
62 Gómez Martínez, *op. cit.*, p. 175. Los materiales de la excavación de Mélida procedentes de la Villavieja fueron estudiados por Susana Gómez y a su estudio me remito.
63 En los informes de las excavaciones de urgencia practicados en la villa de Medinaceli de los últimos años localizamos abundante material cerámico de época islámica. Cerámica común de diferente funcionalidad, cocina, mesa, transporte y almacenamiento. Entre la cerámica de mesa resaltamos la aparición de material con decoración de cuerda seca parcial que nos lleva aun contexto califal de finales del x y xi, época de máximo esplendor de la villa. En los informes depositados en el servicio territorial de arqueología, dado el enorme volumen de trabajo que se maneja en las urgencias, se adscriben las piezas al periodo cronológico, más no siempre es posible el análisis pormenorizado. La revisión de los materiales procedentes de esas excavaciones custodiadas en el Museo Numantino nos proporciona gratas sorpresas, como es el hallazgo de materiales de cuerda seca parcial y total en algunas catas. Valga como ejemplo los materiales de la calle Hospital 1 de Medinaceli, Sanz Aragoneses, Agustín *et al.*, *Informe trabajos de excavación Arqueológica canal documentado en la calle Hospital 1. Medinaceli. Soria.*2003. Informe inédito, depositado en el STAS. Materiales en Museo Numantino 2003/118. Consideramos oportuno no profundizar en la temática cerámica y en la descripción tipológica de materiales en este artículo pudiéndose consultar en el capítulo correspondiente de mi tesis doctoral: María Luisa Bueno Sánchez, *Territorio y cultura material en el entorno soriano (siglos vii-xii): de la Marca Media a la Extremadura Castellana*, 2 vols., directora, Mª Isabel Pérez de Tudela y Velasco, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2011. Inédita.

En el yacimiento de la Mantilla I[64], encontramos restos de lo que pudiera ser una atalaya en el extremo oriental de la plataforma superior, con contacto visual con el castillo de Ambrona y la posible atalaya de Cerro Santo I en Torralba del Moral[65]. De la misma apenas quedan restos en altura, observándose una hondonada de unos dos metros de profundidad que marcaría la impronta de una torre de unos seis metros de lado de planta cuadrangular.

En el flanco norte se observa parte del relleno del muro trabado de argamasa y cal, desapareciendo los sillares del forro de reutilizándose en construcciones de época posterior posiblemente en una construcción reciente cercana: una taina o paridera de la falda oriental que en uno de su muro oeste presenta sillares de arenisca y caliza bien escuadrados, en seis hiladas de 6 metros de lado por dos de ancho. El emplazamiento pudo ser ocupado por contingentes islámicos y cristianos en épocas sucesivas, solo la excavación del emplazamiento podría aportarnos más datos.

Aunque tradicionalmente asociamos las atalayas de control a estructuras circulares, lo cierto es que encontramos también restos de torres cuadradas, como en Mezquetillas, o la Torre (Morales-Aguilera). La forma podría obedecer a una diferente funcionalidad, siendo las circulares asociadas a las labores de control y vigilancia del territorio con establecimiento de pequeñas guarniciones y las cuadradas a otro tipo de función. Normalmente de mayor tamaño podrían corresponder a pequeñas alquerías de

64 Al margen de los informes de excavaciones existe un registro pormenorizado en el Servicio Territorial de Cultura de Soria (S.T.C.S) de todos los yacimientos que se han documentado al hilo de prospecciones sistemáticas, como consecuencia de la construcción de carreteras, parques eólicos y vías ferroviarias, lo que nos ofrece un panorama interesante como punto de partida a los investigadores. Cada prospección se registra en una ficha que será mencionada como «Expediente del Inventario Arqueológico de Soria». Inventario Arqueológico de Soria. Expediente 42-113-0007-17. Luis Caballero Zoreda, «Arqueología tardorromana y visigoda en la provincia de Soria», en Carlos de la Casa Martínez (ed.), *Actas del I Simposium de arqueología Soriana,* Soria, Diputación Provincial de Soria, 1984, p. 451.

65 Inventario Arqueológico de Soria. Expediente. 42-113-0011-03.

control de las explotaciones agrícolas en época emiral reutilizándose en época califal para control militar cuando la actividad bélica se intensifica en la zona.

Hasta el momento solo pueden adscribirse a una época altomedieval sin más precisiones y solo una intervención en el área nos permitiría un mayor conocimiento de la evolución y funciones del emplazamiento. La existencia de estos emplazamientos poco estudiados podría llevarnos a los restos de un «limes» de la marca emiral que desde Medinaceli se dirigen a Gormaz y desde allí se bifurcasen a Uxama, San Esteban de Gormaz y Tiermes[66].

Otra atalaya muy desmantelada encontramos en el cerro de la Villanueva, en este caso de estructura circular, considerada como atalaya vigía en la vía de Medinaceli a Berlanga en la conexión con la Villavieja y la atalaya cercana de Miño de Medinaceli[67].

Lámina 2

Medinaceli cristiano. Espacio transformado

66 Caballero Zoreda, *op. cit.*, p. 451.
67 Llul y Huete, *op. cit.*, p. 5.

En las proximidades encontramos los restos en Esteras de Medinaceli y el castillo-atalaya de Torralba del Moral en un pequeño cerro diferenciado el entorno cercano al arroyo de la Mentirosa, en cuya cima aparecen restos de construcciones y en las laderas acumulación de piedras que pudieron corresponder al emplazamiento altomedieval[68].

El yacimiento de «El Tormo I» en Fuencaliente de Medinaceli fue objeto de una intervención de urgencia debido a la actividad de los furtivos, en este caso el yacimiento estaba cargado de connotaciones populares que emplazaban en ese lugar la tumba de Almanzor, de modo que el pico fue detrás de la leyenda[69]. En la intervención arqueológica se observan restos desde época prehistórica. En relación con nuestro periodo de ocupación se ha constatado la presencia de una atalaya en la cumbre de «el Tormo», aunque sus vestigios son escasos limitándose a rebajes en la zona de la cima. Mantiene contacto visual con otros emplazamientos, La Mantilla I el castillo de Ambrona y Cerro Santo de Torralba, así como con Medinaceli[70]. En el lugar debió existir un poblado asociado a la torre que seguramente permaneció hasta el xii.[71]

La atalaya en el «castillo» de Miño de Medinaceli, emplazamiento con tres momentos cronológicos de ocupación diferentes: un primer asentamiento del Bronce antiguo, un segundo de época celtibérica y un tercero de época altomedieval cristiano con continuidad a época islámica como atalaya[72].

68 Inventario Arqueológico de Soria. Expediente 42-113-0011-02. Los materiales en prospección son poco diagnósticos, posee visibilidad con el castillo de Torralba.
69 Inventario Arqueológico de Soria 42-113-0007-26.
70 Ana María Martínez Arija, *et. alii*, *Documentación, excavación y protección del yacimiento del Tormo I. Fuencaliente de Medinaceli. Soria,* Informe inédito depositado el Servicio Territorial de Cultura de Soria, 1992; José Javier Fernández García, «Fuencaliente de Medina», *Numantia. Investigaciones Arqueológicas de Castilla y León,* Junta de Castilla y León, Salamanca, n. 3, 1990, p. 307.
71 Perteneció como aldea a la Comunidad de Villa y Tierra de Medinaceli. Gonzalo Martínez Díez, *Las Comunidades de Villa y Tierra de la Extremadura Castellana: estudio histórico-geográfico,* Madrid, Editora Nacional, 1983, p. 223.
72 Inventario Arqueológico de Soria. Expediente 42-115-003-04. Este emplazamiento es conocido fundamentalmente por la necrópolis altomedieval en roca existente en

Mezquetillas es un macrotopónimo diminutivo romance del árabe *masgid,* «oratorio»[73], pudiéndose probar su existencia desde época emiral, y posteriormente refortificada a partir del 946 cuando Medinaceli pasa a se cabeza de la marca media convirtiéndose en uno de los enclaves en los itinerarios musulmanes hacia Gormaz y Almazán[74]. Desde mediados del xi el poder cordobés se debilita de modo que muchos de los puntos estratégicos como pudo ser Mezquetillas acabó abandonado y dentro de la órbita de acción cristiana a partir de 1104 y sobre todo a partir de 1122 cuando Alfonso I el Batallador toma Medinaceli. La iglesia de la Inmaculada Concepción[75] funde restos de dos culturas, la fortificación islámica y el templo cristiano que reutiliza su estructura y es aún visible en los muros oeste y norte. Gaya Nuño fue el primero en advertir la presencia de la fortificación[76], desde entonces se abre el problema de la datación de la fortificación y aunque en los años 80 se siguiera la tendencia de considerar el tizón en hiladas de época califal[77], lo cierto es que actualmente se está considerando de época emiral viii-ix dada su similitud formal a otros emplazamientos[78].

una de las plataformas. Carlos Martínez de la Casa, *Las necrópolis medievales de la provincia de Soria,* Soria, 1992, pp. 89-93.

73 Miguel Asín Palacios, *Contribución a la toponimia árabe en España,* Madrid-Granada, Benito Arias, 1944, pp. 120-121.

74 Llul, *op. cit.,* p. 7.

75 Sobre la iglesia: José Luis Huerta, «Mezquetillas», en Miguel Ángel García Guinea y José María Pérez González (dirs.), *Enciclopedia del románico de Castilla y León,* Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real, 2002, vol. II, pp. 631 y ss.

76 José Antonio Gaya Nuño, «Restos de construcciones musulmanas en Mezquetillas y Fuentearmengil», *Al Andalus,* Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, Madrid, n. 3., 1935, pp. 151-155; José Antonio Gaya Nuño, *El románico en la provincia de Soria,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946, pp. 202-204.

77 Juan Zozaya Stabel-Hansen, «El proceso de islamización en la provincia de Soria», en *Actas del I Simposium de Arqueología Soriana, op. cit.*, pp. 481-498.

78 Zozaya Stabel-Hansen, «Las fortificaciones andalusíes», *Artigrama. Revista del departamento de Historia del Arte,* Universidad de Zaragoza, Zaragoza, n. 22, 2007, pp. 233-258.

Lámina 3. (Mezquetillas)



Fachada

b) Restos en el solar de la actual villa de la Medinaceli.

En los últimos años el desarrollo urbanístico de la villa y actividades de restauración de algunos de sus monumentos declarados de interés cultural desde 1963 ha puesto de relieve el pasado islámico de la villa. La mayoría de las intervenciones están ligadas bien a mejoras urbanísticas o a reformas en propiedades particulares que exigen la actuación. Se documentan fundamentalmente dos tipos de estructuras:

b. 1 Aljibes

La existencia de aljibes es clave para un núcleo como Medinaceli, cuyo nivel freático se encuentra en el desnivel de su ladera este, donde viene funcionando desde época romana la Fuente de la Canal[79]. Según Pavón, los aljibes de época romana serían de mayor tamaño, produciéndose en época islámica una tendencia a la fragmentación[80].

El aljibe implica un nuevo elemento dentro del planteamiento general del sistema hidráulico de la villa en época medieval islámica. Se asientan las bases del sistema de abastecimiento a partir del aumento de los aljibes tanto de uso público, como el existente en las caballerizas del castillo y los de uso privado como el que aparece en las obras de la Calle Barranco[81].

El aljibe de las caballerizas aporta mas precisiones cronológicas al estar en relación con el recinto castrense en el que se ubica y del que reaprovecha parte de sus cimentaciones pudiéndose asociar su uso al periodo islámico[82].

Un estudio exhaustivo de los aljibes que en la actualidad siguen en uso dentro e las casas podría ser aclaratorio a la hora de señalar una serie de características que ayuden a la definición cultural de este tipo de evidencias.

79 María Jesús Borobio, «La Fuente de la Canal en Medinaceli, Soria», Soria, I STA. 1992; María Jesús Borobio, «Fuente romana de la Canal...», *op. cit.*
80 Basilio Pavón Maldonado, *Tratado de arquitectura hispanomusulamana. Vol. I. El agua*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, p. 90.
81 Agustín Ruiz de Marco, *et. alii*, *Seguimiento y excavación arqueológica de las obras de mejora de abastecimiento de aguas en Medinaceli. Soria,* Informe depositado en el S. T.C.S, Soria, 1993.
82 Carlos de la Casa Martínez, Yolanda Martínez y José Juan Ruiz de Marco, *Castillos de Soria. Aproximación a la arquitectura militar medieval,* Valladolid, Junta de Castilla y León, 1990, p. 985.

b. 2 Silos

Una de las estructuras mas frecuentes que aparece en las excavaciones de urgencia practicadas en Medinaceli son los silos, los últimos hallados aparecen con motivo de la construcción de una vivienda unifamiliar en la Calleja de San Julián de Medinaceli[83], al igual que ocurriera en otras excavaciones próximas al solar como en la Plaza de San Julián[84], o en la cercana Calle Herrerías[85], constatando un área de almacenamiento de víveres posiblemente de cereales.

Se han encontrado estructuras similares en múltiples excavaciones en la villa: excavación del Arco romano del año 1991 y en el 2002[86], en la Calle Barranco en 1990 y 2007[87], en 1988 en la Plaza Mayor y en la Plaza de Santiuste[88], Plaza del Hospital en 1996;[89] Plaza de San Pedro en el 2001;[90] Calle San Nicolás 13 en el 2002;[91] calle Hospital 1 en el 2003[92].

Tipológicamente no presentan patrones homogéneos, se excavan de modo indistinto sobre el manto natural o e depósitos

83 Oscar Arellano, *et. alii*, *Intervención Arqueológica en la Calle San Julián 27,* Informe inédito depositado en el S.T.C.S, Soria, 2007.
84 Arellano, *et. alii, Seguimiento y excavación, op. cit.*
85 Arellano *et al.*, *C/ Herrerías s/n,* Informe inédito depositado en el S.T.C.S., Soria, 2005.
86 María Mariné, «Informe de las excavaciones arqueológicas en el arco romano de Medinaceli», Juan Manuel Abascal y Géza Alföldoy (eds.), *El arco romano de Medinaceli*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2002, pp. 23-44.
87 Heras, *et alii, Informe de la intervención Arqueológica en la zanja de abastecimiento de agua en Medinaceli, Soria*, Informe inédito depositado S.T.C.S., Soria, 1990.
88 María Jesús Borobio, *et al.*, *Informe de la campaña de excavación en Medinaceli. Soria,* Informe depositado en el S.T.C.S., Soria, 1988.
89 Oscar Arellano, *et al*, *Seguimiento Arqueológico en la Plaza del Hospital de Santa Catalina y calles adyacentes. Medinaceli (Soria),* Informe depositado en el S.T.C.S., Soria, 1996.
90 Arellano, *et. alii*, *Excavación Arqueológica de la Plaza de San Pedro, Fase II, Medinaceli, Soria*. Informe inédito depositado en el S.T.C.S, Soria, 2001.
91 Arellano, *et. alii, Seguimiento Arqueológico de la calle de San Nicolás 13, Medinaceli, Soria,* Informe inédito depositado en el S.T.C.S., Soria, 2002.
92 Juan Sanz Aragoneses, *et. al., Informe trabajos de excavación Arqueológica canal documentado en la calle Hospital 1. Medinaceli. Soria.* Informe depositado en el S.T.C.S., Soria, 2003.

sedimentarios, suelen aparecer de modo aislado sin relación estructuras murarias que los encuadren en un espacio doméstico. Se llega a esta conclusión como consecuencia de las intervenciones de urgencia, en las que se excava un área concreta, catas de dimensiones determinadas por la naturaleza de la obra a realizar, nunca se excava en extensión (actualmente es imposible, solo en la era del pueblo frente a la alcazaba podría realizarse una intervención de esa naturaleza). La datación de los mismos se produce en función de su relleno generalmente con materiales de época islámica y medieval.

Los tres principios fundamentales que han de cumplir los silos para una perfecta conservación de su contenido son: una baja temperatura, un cierre hermético y un suelo impermeable. Normalmente en el caso de Medinaceli estas tres características se cumplen favorecido por la naturaleza del sustrato geológico en el que se ha practicado. La greda compacta sobre la que se excavaron proporciona en sí misma un aislamiento natural con respecto a las humedades y ante las altas temperaturas. En todos los casos las excavaciones solo han permitido la comprensión de su última fase de utilización en la que funcionaron como vertederos o basureros.

Al ser estructuras negativas aparecen siempre amortizadas con materiales de época islámica y medieval de forma homogénea con un único nivel de tierra que generalmente presenta un alto contenido de carbones, cenizas y piedras. Los materiales corresponden a cerámica de uso común de diferentes funcionalidades: cocina, transporte y almacenamiento, mesa.... casi todas ellas cerámicas a torno de cocción oxidante en diferentes tonalidades pastas anaranjadas, pajizas, en la mayoría de los casos sin vidriado; y de cocción reductora de pastas grisáceas[93].

93 Consideramos oportuno no entrar a fondo en el análisis de los tipos cerámicos en esta publicación, correspondiendo a uno de los capítulos de mi tesis doctoral presentada recientemente. *Vid*. nota 63.

B. 3. LA MURALLA

Puesta al día de todo el conjunto defensivo que ha permitido elaborar un plano topográfico de aquellos trabajos que se conservan y se han identificado evidencias sobre el terreno que han posibilitado el planteamiento de nuevos trazados del recinto defensivo sobe todo en el lado este. Se ha determinado la diferenciación de las distintas fábricas y momentos ocupacionales quedando patente que los restos más evidentes en las zonas S y W que luego se reutilizan. Las zonas norte y este presentan aparejos más propios de la etapa medieval aunque en este sector se encuentra mas perdida tanto por la sedimentación como por causas orográficas al constituir de forma natural una forma de mejor defensa.

B. 4. ESTRUCTURAS DOMÉSTICAS

Las intervenciones no nos aportan información relevante sobre la trama de la ciudad. Dada la naturaleza de las mismas resulta muy difícil realizar investigación en área que nos permitiese conocer el trazado de la *mādina* islámica, aunque sí sus límites en el interior de la muralla preexistente.



Medinaceli islámico

Solo en un caso, en la excavación practicada en la Plaza de San Pedro segunda fase se encontró material islámico asociado a estructura habitacional. Son simplemente los restos de muro que amortizan el espacio de una antigua villa romana, apareciendo la estructura sobre la musivaria romana, con restos de canalización[94].

b. 5. La mezquita

De la mezquita de la que da noticia Ibn Īdarī existente en el año 1009, no quedan restos materiales, debió de ser destruida por los «francos» (catalanes) *rumíes* que habían pactado con Wādiḥ: «El primer lugar de la ciudad en el que entraron fue su mezquita aljama, entonces rociaron sus muros con vino, tocaron en ella las campanas y transformaron su alquibla»[95].

Tradicionalmente, en los procesos de cristianización del espacio se transforma lo sacro, integrándolo en las nuevas estructuras de poder. Las estructuras de la villa se han transformado a lo largo de todo el periodo medieval y moderno, siendo arriesgado aventurar una hipótesis sobre la ubicación de la misma, aunque es probable que sobre ella se construyera la Iglesia de Santa María la Mayor, actual colegiata.

b. 6. La «nevera árabe»

Junto al Beaterio de San Román y extramuros, se encuentra una curiosa construcción cuyo origen se atribuye a la etapa de dominación árabe de la villa y reutilizada en épocas posteriores. Es un pozo de nieve y la finalidad no es otra que el almacenamiento y conservación de la misma en invierno, para su uso durante la estación cálida. Al igual que la mayoría de los ubicados

94 Arellano, *et. alii, Excavación Arqueológica de la Plaza de San Pedro, Fase II, Medinaceli, Soria*. Informe inédito depositado en el S.T.C.S., Soria, 2001.
95 Ibn Īdarī, *op. cit.*, p. 88.

en la provincia de Soria y en otras regiones, se construyó en base a una excavación cilíndrica con paredes de mampostería, sistema de drenaje en el fondo y cubierta en forma de cúpula semicircular que no sobresale excesivamente de la superficie. Suelen tener dos aperturas, una para introducir la nieve y otra de acceso principal. A pesar de ser atribuida al mundo islámico, su mayor uso corresponde al periodo moderno.

La nieve se metía en forma de grandes bolas rodadas. La acumulación de cuarenta o cincuenta centímetros de nieve daba paso a una capa de paja, sobre la que posteriormente se colocaba otra capa de nieve y así sucesivamente.

3. La villa cristiana. Un paseo por las fuentes escritas y arqueológicas. La apropiación y transformación del espacio del otro.

3. a. Las fuentes escritas

Cuando en 1102 se produce la retirada de los castellanos de Valencia, el reino taifa de Zaragoza se acerca al poder almorávide amenazando los territorios de la taifa de Toledo y las tierras del alto Duero. La respuesta de Alfonso VI fue clara: se necesitaba el dominio de Medinaceli, que tuvo lugar en julio de 1104[96]. Por noticias del fuero de Carcastillo se sabe que la puebla de villa correspondía a Gonzalo Núñez de Lara[97].

Tras la Batalla de Uclés 1108 la villa vuelve a manos islámicas, permaneciendo en esta situación unos quince años. A pesar de ello en la documentación escrita aparecen como tenentes los

96 *Anales Toledanos,* Henrique Flórez, *E.S.* XXII, Madrid, 1799, p. 386. «El rey don Alfonso priso a Medinacelim en el mes de julio era MCXLII», *Anales Toledanos I,* Florez (ed.), *op. cit.*, p. 386.
97 Tomás Muñoz y Romero, *Colección de Fueros Municipales,* Madrid, Real Academia de la Historia, 1847, p. 470.

Lara, así muerto Gonzalo Núñez, le sucede en la tenencia de la villa Pedro González en 1110 como *comes de Medina*[98], teniendo la familia bajo su potestad a alcaides de la villa como *Ferrando García alcaid de Medina et de Guadafagara*[99].

El paso definitivo a manos cristianas se debe a Alfonso I el Batallador (1122) dotándolo de Fuero en 1124.[100] Son los años de las profundas desavenencias entre Alfonso el Batallador y Urraca de Castilla, poco antes Alfonso I había mandado arrestar en Soria a la reina Urraca, el matrimonio quedaría resuelto en 1111.

La situación en los primeros 25 años de dominación cristiana es realmente difícil, con ataques a la misma en 1129 por parte de Alfonso I el Batallador que toma Morón y ataca los castillos y ciudades que estaban en sus contornos[101].

En el año 1135, en el Concilio de León, Alfonso VII es proclamado emperador en presencia de numerosos reyes, condes y duques de otros territorios[102]. En los siglos xii y xiii se consolida el Concejo de Medinaceli. Conocemos la extensión del Concejo por un pleito relativo a la insumisión de los clérigos de Medinaceli y sus aldeas contra el Obispado de Sigüenza en 1197.[103] El documento está firmado por todos los individuos que formaban el clero de las aldeas del Concejo con expresión del nombre de éstas lo que viene a ser un *nomenclator* de fines del siglo xii.

Municipio constituido por ciento seis aldeas agrupadas en tres cuadrillas con un repartidor y varios igualadores para la repartición

98 Luciano Serrano, *Colección diplomática de San Millán de la Cogolla,* Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1930, p. 209.
99 Julio González, *Repoblación de Castilla la Nueva,* Madrid, Universidad Complutense, 1975, v. I, p. 131; Martínez Díez, *op. cit.*, p. 219.
100 Muñoz y Romero, *op. cit.*, pp. 435-445; José Mª Lacarra, «Notas para la formación de las familias de fueros navarros», *Anuario Historia del Derecho Español,* Madrid, n. 10, 1933, pp. 246-247.
101 *Crónica Adephonsi Imperatoris,* edición de Luis Sánchez Belda, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, pp. 15-16.
102 *Ibidem,*p. 60.
103 Tomás Minguela y Arnedo, *Historia de la diócesis de Sigüenza y sus Obispos,* Madrid, Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1910, v. I, pp. 180-181, doc.135.

de impuestos. Permanece independiente al servicio del rey, y participando en las principales mesnadas, Alarcos, Las Navas y La Toma de Algeciras. Por privilegio rodado de fecha 29 de Julio de 1368 Enrique II concedía la Villa y Tierras de Medinaceli a don



Medinaceli cristiano.
Espacio transformado

Bernal de Bearne y de Gabardán, caballero francés que le había prestado ayuda en la lucha contra su hermano Pedro I. Con ello la ciudad perdía su independencia y beneficios: «El esta villa vos damos a uso, el dicho don Bernalt, et a uuestros herederos commo dicho es, con todas sus aldeas e con todos sus vasallos dellas, *asy cristianos commo judíos et moros* et con todos sus términos poblados et por poblar...»[104].

Con la ocupación cristiana el enclave modifica completamente su fisonomía, uno de los primeros gestos simbólicos del nuevo dominio sería la definitiva transformación de los espacios sacros, fundamentalmente de la antigua mezquita que había sufrido su primera transformación en 1009, aunque es probable que el edificio recuperase el culto posteriormente; se convertiría

104 María Luisa Pardo Rodríguez, *Documentación del condado de Medinaceli. 1368-1454*, Soria, Diputación de Soria, 1993. 539 p. Doc.1; Archivo Histórico Nacional. Sección Osuna. Legajo n. 2287, v. IV, folio 42 y ss.

definitivamente bajo la advocación de Santa María, teniendo este acto un enorme valor simbólico en la transmutación de poderes[105].

El colectivo judío debió mantener su culto. Tanto Blas Taracena como José Tudela[106] identificaron San Román como una de las primitivas sinagogas judías tomando como referencia próxima la proximidad de la calle del mismo nombre. La denominación de San Román es muy antigua encontrando alusiones a la misma en torno a 1180[107]. El templo se encuentra junto a la muralla que sirve de protección al castillo, es más, la propia iglesia tiene por testero la muralla, en ella los sillares mas inferiores son de época romana e islámica. Este tipo de ubicación es típico de juderías españolas (Segovia), ya que en ocasiones estas comunidades tenían encomendada la custodia, vigilancia y reparación de las murallas[108]. Pavón Maldonado sostuvo la hipótesis de la existencia de la sinagoga[109].

La opinión general abogaba por la transformación de culto después de 1492 tras la expulsión de los judíos, mas Pavón Maldonado defiende la existencia del templo cristiano desde el XIII basándose en la existencia de una techumbre mudéjar de «par e hilera» sobre las bóvedas del XVI, considerándolo como uno de los templos conservados mas antiguos de la Medinaceli medieval[110].

La documentación histórica recogida en los Archivos de la Colegiata aportan noticias de la existencia de doce parroquias

105 Ana Echevarría Arsuaga, «La transformación del espacio islámico (siglos XI-XIII)», en Patrick Henriet (ed.), *A la recherche des légitimités chrétiennes. Représentations de l'espace et du temps dans l'Espagne des IX-XII siécle. Actes du colloque tenu à la Casa de Velázquez (Madrid), 26-27 avril 2001*, Lyon, École Normal Supérieure Éditions-Casa de Velázquez, 2003, pp. 53-77.
106 Blas Tarracena y José Tudela, *Guía artística de Soria y su provincia,* Madrid, Diputación Provincial de Soria, 1997, p. 228.
107 Minguella y Arnedo, *op. cit.*
108 Osvald Czekelius, «Antiguas sinagogas de España», *Arquitectura,* XIII (1931), p. 6.
109 Basilio Pavón Maldonado, «En torno a la supuesta sinagoga de Medinaceli (Soria). Nuevos datos artísticos», *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, año 38, n. 2, 1978, p. 313.
110 *Ibidem*.

en Medinaceli quedando rastro de las mismas en toponimia de calles y plazas:

a) En el año de 1499 el visitador Ignacio Collantes, el primero de que se tenía noticia, hacía consignar en el libro de actas correspondiente, que a pesar de la inexistencia de noticias de visitas a las iglesias de Nuestra Señora o Santa María de Medinaceli, ni la del pueblo de Laina no quería partir de Medina sin hacerlo en la primera, para así descargar su conciencia[111].

b) En 1530, IV Duque de Medinaceli, D. Juan de la Cerda alcanzó una bula del Pontífice Pío IV, por la que se aprobaba el pensamiento de la creación de una Colegiata y para ello se disponía: 1. La supresión y refundición de las parroquias; 2. Concesión de derecho de presentación al Duque que era el patrono; 3. Que se diera a las monjas de Santa Isabel la iglesia de San Martín, y la de San Román á las beatas de San Jerónimo; 4. Que el Prelado debería nombrar dentro del tercer día al prebendado propuesto por el Duque; que el abad usaría roquete, mitra, báculo y anillo, y tendría facultad para bendecir ornamentos sagrados. Y por último se facultaba al Duque para derribar todas las iglesias que quedaban vacantes menos una, la de San Juan del Mercado, que era propiedad de la villa de Berlanga y seguiría siéndolo en adelante. El obispo de Sigüenza se oponía a esto, alegando que muchas de las cláusulas eran perjudiciales a la mitra y a los que tenían capellanías y patronatos, pero al fin el Obispo y el Duque se pusieron de acuerdo y se llevó a cabo el pensamiento, como se autorizaba por el Papa.

Doce eran las parroquias existentes en el momento de la unificación en 1561, sin contar otras cuatro capillas (Santa Ana, la Trinidad, San Agustín, Nuestra Señora del Carmen) todas ellas concebidas como espacios funerarios de iniciativa privada; el Santuario del Hospital y conventos de nueva creación (Santa Isabel y las Jerónimas), que bajo la presidencia de un

111 Nicolás Rabal, *Soria. España, sus monumentos y arte, naturaleza e historia,* Barcelona, D. Cortezo Editor, 1889, p. 407.

Abad componían el cabildo eclesiástico. Sus nombres eran: San Juan del Mercado, San Andrés, Santiago, San Gil, San Justo ó Santiuste, San Nicolás, San Martín, San Miguel, San Juan del Baño, San Pedro y Santa María, que era la principal.

Con la creación de la Colegiata se procede a la demolición de las Iglesias excedentes y a pesar de contar con la Bula Papal se practicaba la ficción de considerarlas ruinosas, lo estuvieran o no, como San Juan del Mercado reparada en 1572 y derribada poco después[112].

Algunas de las parroquias desaparecen como tales pero se reserva el templo para uso monástico. Tal es el caso de la Iglesia de San Martín, amortizado su uso en el convento de Santa Isabel que Dña. María de Silva manda edificar anexo al templo. La construcción de la nueva iglesia se produce en torno a 1528, suprimiéndose el culto como parroquia en 1559[113].

Otra que transforma su uso es la de San Román (1559) pasando a ser el templo del Convento de las Beatas Jerónimas de San Román[114].

3. b. Reconstruyendo el tejido urbano

A la hora de plantear una reconstrucción del tejido medieval el principal problema con el que nos encontramos es el desconocimiento de la ubicación exacta de las parroquias. En diferentes puntos de la ciudad a raíz de las intervenciones de urgencia aparecen espacios funerarios que normalmente irían asociados a estas. En la mayoría de los casos encontramos necrópolis sin poderlas asociar al edificio sacro, o al contrario se conoce el nombre de la parroquia pero no existe evidencia arqueológica de su existencia a

112 *Ibidem*, p. 412.
113 *Ibidem*, p. 411
114 *Ibidem,* p. 412. En este templo la observancia de la clausura no era tan estricta como en otros, se registraban las ventas de celdas a otras monjas, no hacían vida de comunidad, disfrutaban individualmente de su propio peculio.

no ser los rollos de señalización (San Nicolás, San Pedro) o el nombre de las plazas, sin que conozcamos la posición de todas ellas.

Las necrópolis nos dan una larga secuencia de ocupación desde el XII al XV, aunque en la mayoría de ellas resulta muy complejo realizar una periodización por la escasez de ajuares.

Hasta el momento se han localizado 7 necrópolis en la villa, todas ellas en intervenciones de urgencia:

1. Plaza del Carmen: Año 1986. Tumbas de lajas asociadas a la parroquia de Santa Maria, datadas en los siglos XII y XIII[115].

2. Pavimentación de la Plaza Mayor: seis inhumaciones de lajas en dirección noroeste, similares a las de la calle San Gil[116].

3. Calle Portillo: 2 tumbas de lajas datadas grosso modo en el siglo XIV, una de ellas con cabecera semicircular revocada con mortero fechada en el siglo XIV[117].

4. Eras del Castillo, necrópolis de alta densidad y variedad tipológica de datación amplia evolutiva del XII al XIV. Junto a las tumbas de lajas se encuentran deposiciones simples, enterramientos con estructura de fosa en la zona de la cabecera. Existen ajuares dispersos, monedas, cuchillos y un collar[118].

5. Plaza de San Pedro. Necrópolis asociada a una parroquia homónima con deposiciones simples y tumbas de lajas[119].

6. En la calle Herrerías se documentan los restos de una edificación con orientación noreste-sureste, con una larga curvatura en el muro oeste, habilitando un espacio absidiado al exterior del muro y vinculada a la construcción se ha localizado la inhumación

115 María Jesús Borobio, *et. al.,* «Arqueología urbana: Medinaceli», en José Luis Argente Oliver y Gonzalo Ruiz Zapatero (eds.), *Diez años de Arqueología Soriana (1978-1988),* Soria, Junta de Castilla y León, Museo Numantino, 1989, pp. 97-106.

116 Arellano, *et. al.*, *Excavación Arqueológica de urgencia en la cama del mosaico de la Plaza Mayor en Medinaceli, Soria.* Informe depositado en el S.T.C.S., Soria, 1990.

117 Elena Heras y José Manuel Carnicero, *Informe del seguimiento arqueológico de las obras de pavimentación de la C/ Portillo y Marimedrano en Medinaceli, Soria*, Informe depositado en S.T.C.S., Soria, 1988.

118 Heras, *et. al.*, *Informe de la intervención Arqueológica en la zanja de abastecimiento de agua en Medinaceli (Soria),* Informe inédito depositado, S.T.C.S., Soria, 1990.

119 Arellano, *et. al., Excavación Arqueológica de la Plaza de San Pedro, Fase II, Medinaceli, Soria,* Informe inédito depositado en el S.T.C.S., Soria, 2001.

de un adulto en fosa simple depositada decúbito supino y orientada de oeste a este, cabecera/pies. Carece de ajuar y de estructura funeraria lo que lo hacen de difícil datación cronológica[120].

7. Inhumaciones de lajas en la Calle San Gil. La necrópolis asociada a la parroquia de San Gil fue exhumada y documentada conformada por varios niveles de tumbas de lajas rectangulares unidas con mortero rosáceo y cabecera antropomorfa con una cronología del xiii-xv[121].

Se documentan las siguientes estructuras que corresponden a las antiguas parroquias:

1. Plaza de San Gil y aledaños, C/ San Gil 13. En ella se localizan los restos constructivos de la Iglesia homónima (nervios de bóveda, pilastras, capiteles, claves...) en un derrumbe de gran envergadura que denotaba ruina intencional[122]. Asociada a la misma se encontró una necrópolis de tumbas de lajas bien escuadradas realizadas en arenisca de forma rectangular datadas entre el xiii y el xv. Realmente este es el único caso de la villa donde podemos encontrar una asociación de una necrópolis a su edificio sacro.

2. Plaza del Carmen, se localizó un muro con dirección oeste-este, de gran envergadura y trabazón relacionable con la Colegiata o mas posiblemente con los restos de la Iglesia medieval de Santa María que ocupa el solar de la Iglesia actual[123].

120 Arellano, *et. al.*, *Excavación Arqueológica fases I y II. Calle Herrerías s/n. Medinaceli. Soria.* Informe inédito depositado en el S.T.C.S., Soria, 2005.
121 Heras, *et. al.*, *Informe del seguimiento Arqueológico de las Obras de distribución de red de baja tensión Medinaceli (Soria).* S.T.C.S., Soria, 1987; Arellano, *et. al.*, *Seguimiento Arqueológico y excavación de urgencia en la Plaza de San Gil, Medinaceli, Soria*. Informe inédito depositado en el S.T.C.S., Soria, 1999.
122 Heras, *et. al., Informe de la excavación de urgencia en la c/ San Gil 13, Medinaceli, Soria*, Informe depositado en el S.T.C.S., Soria, 1990.
123 Borobio, *et. al.,* «Arqueología urbana: Medinaceli...», *op. cit.*, p. 60.

4. CONCLUSIONES.
«MEMORIAE RERUM VERSUS MEMORIA VERBORUM»

Las fuentes escritas nos proporcionan una visión de *Madināt Salīm* como una importante villa de frontera desde la que se dirigen las operaciones militares hacia el norte del Duero dada su importante situación estratégica abriendo el paso por el Jalón hacia el Ebro y por los afluentes del Duero hacia el norte, constituyendo según las crónicas del periodo un espacio discutido. Se documentan restos materiales en la Villa vieja y en la villa actual.

Las alusiones al emplazamiento son relativamente abundantes siempre relacionadas con campañas militares y en ocasiones forma parte de los descripciones en los geógrafos árabes sin que se precise ni el trazado ni una descripción pormenorizada de la misma.

Existen alusiones a sus murallas, a la existencia de una mezquita de la que no conservamos evidencia de su ubicación.

Desde el punto de vista arqueológico se nos presenta un espacio con diversos hiatos de ruptura. A pesar de las excavaciones de urgencia practicadas, no tenemos una secuencia estratigráfica que explique los diferentes avatares de la villa.

No aparecen en el solar de Medinaceli villa elementos de los siglos vi y vii, las estructuras de las *domus* romanas del siglo III aparecen en la mayoría de los casos amortizados por la existencia de estructuras murarias islámicas, siendo estas por otro lado poco frecuentes en las excavaciones practicadas.

Poco sabemos del proceso de saturación y crecimiento de la *mªdina* –si es que este proceso se desarrolló en Medinaceli– se conservan del periodo gran número de estructuras negativas silos y aljibes amortizados con cerámicas del periodo que se asimilan a las de la Marca Media, con cronologías mayoritarias del x-xi, mezcladas en los niveles superiores con cerámicas medievales (xii-xiv). Los materiales analizados hasta el momento aportan una cronología de ocupación clara entre el x y el xi sin que podamos

determinar mas por la ausencia de estratigrafías claras, ya que estos materiales proceden de rellenos de silos, de modo que no podamos realizar una adscripción clara al periodo emiral. A ello se une la problemática de ausencia de tipologías claras para el periodo emiral en el área de estudio comenzando actualmente a definirse[124].

La ocupación cristiana de la villa, modifica la fisonomía del enclave con la construcción de las parroquias, cristianizándose el espacio anterior. A pesar del proceso de cristianización quedan elementos que nos recuerdan a su pasado islámico en las tradiciones cerámicas similares a las de Teruel, Guadalajara, y los restos arqueológicos sobre los que se superponen las nuevas estructuras.

A pesar de los datos existentes queda mucho trabajo por hacer y esperamos que los resultados de las excavaciones de los próximos años vayan completando la secuencia que permita definir de un modo mas preciso su evolución.

No existe una frontera, sino las fronteras que aparecen como realidades polifacéticas con pluralidad de situaciones, espacios ocupados y reocupados en múltiples ocasiones donde cada uno de los poderes de ocupación trata de imponer sus señas de identidad y solo el palimpsesto que ofrece el registro material es capaz de mostrarnos esas huellas borradas por «los otros».

124 Manuel Castro, *et. al.*, «Excavaciones en Guadalajara. Secuencia andalusí desde época emiral a taifa y presentación de un singular conjunto numismático», *Arqueología y Territorio Medieval,* Universidad de Jaén, Jaén, n. 11.1, 2004, pp. 79-114.

Los presidios en el norte de África y en la Nueva España

Luis Arnal Simón
Posgrado en Arquitectura
Universidad Nacional Autónoma de México

La política de la corona española para ocupar los territorios en el norte de África y la Nueva España tuvo puntos de contacto en la resistencia que opusieron sus habitantes, la presencia de tropas, los complicados abastos y construcción de fuertes, hechos en lugares inhóspitos, con dificultad para mantenerlos y resistirse a las fuerzas locales. Enfrentarse con flechas y piedras no era lo mismo que ante culebrines y ballestas; así, los elementos defensivos, materiales constructivos, forma y tamaño de los presidios del Mediterráneo fueron muy diferentes a los presidios de adobe y palizadas del interior de la Nueva España.

Los presidios de tierra adentro tenían como objetivo proteger los caminos y a los colonos, agricultores y rancheros, de los ataques de los indios nómadas y, a su vez, tratar de que estos últimos se fueran acercando por medio de dádivas y comida para irse convirtiendo en pobladores.

En los presidios norafricanos, la defensa era contra el mar; los ataques provenían de navíos bien armados con la intención de romper el cerco que se había ido formando en la protección de los convoyes españoles por el Mediterráneo. Además, se formaba una cabeza de playa estratégicamente emplazada, para ir entrando al Atlas y controlar las caravanas de productos del interior. En las secas tierras novohispanas, los presidios fueron el sistema ideal para controlar el territorio y alejar a las tribus hostiles de los centros de

producción; en ambos casos, fueron sitios defendidos por soldados improvisados, sin pertrechos suficientes, que se sostuvieron gracias al paso de caravanas o galeras comerciales, que con el comercio acrecentaron su crecimiento a poblaciones firmes.

Expansión y poblamiento del norte de África

En el norte de África, el problema defensivo se planteó con más claridad que en otras partes: «Estas fronteras establecidas en tiempos de Fernando el Católico, sobre todo en los años 1509 a 1511, se plantaron en los bordes de un país arcaico, inconsistente, incapaz de defenderse. Tal vez fueran solamente preocupaciones del aragonés, demasiado tentado por las riquezas de Italia, las que impidieron a España apoderarse del interior del país del Magreb y una vez perdida la ocasión, ya no volvió a presentarse...»[1].

La presencia de árabes y judíos en el norte de África se incrementó a partir de la reconquista de España, sobre todo en las regiones del Tremecen y la Ifriqya; el Mediterráneo funcionó como un borde de protección para los moriscos que huyeron de España, aunque a partir de 1492, se hizo más consciente el papel de la presencia de los musulmanes y el rol que jugaban en la economía, el arte y la ciencia: «Después de la toma de Granada... permanecieron en virtud de las capitulaciones concertadas muchos de los rendidos que mal avenidos con el yugo cristiano y ansiando recobrar la perdida independencia, se levantaron en armas, en abierta rebeldía, obligando a los Reyes a sojuzgarlos por la fuerza y expatriar a los que no quisieran ser católicos»[2]; estos se pasaron a África, donde quemaron aldeas y abordaron embarcaciones, dedicándose al corso.

1 Fernand Braudel, *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, v. II, p. 271.
2 Jaime Salva, *La orden de malta y las acciones españolas contra turcos y berberiscos en los siglos XVI y XVII,* Madrid, Instituto Histórico de la Marina, 1944, p. 60.

En el siglo xvi, los principados magrebíes no resistieron la presión hispánica y establecieron alianzas con los turcos, quienes poseían una mejor flota, equipo y adiestramiento militar; incluso una de las constantes del pensamiento español sobre ellos fue la malignidad y violencia: «por donde pasa un turco allí adelante no puede producir yerba ni flor»[3]; a pesar de esto, los españoles se fueron resignando a convivir con ellos en un estado de alarma constante en los presidios, una realidad que formó parte del Mediterráneo hasta el siglo xviii.

La manera de ver el mundo islámico en África y el mundo indígena en América, está en íntima relación con los intereses económicos regionales, la pretendida conversión de los ocupantes del suelo, y con la incorporación al proceso administrativo y político de las regiones. Al igual que con los pactos con los indios en la Nueva España, en las relaciones con los habitantes del norte de África estos pactos muchas veces se rompían, sus consecuencias se reflejaban en el retraso de los trabajos de construcción y en el asentamiento de colonos: «la inconstancia de los moros obliga a que no podamos decir cosa fixa de su gobierno, porque como de ordinario gobierna entre ellos el desorden, no es fácil mantengan nada».[4]

Tanto en el norte de África como en la Nueva España, hubo una contradicción entre las formas de gobierno; el modelo en donde los reyes gobernaron largos años –que daba estabilidad y duración a leyes y normas– se contraponía a los cambios constantes de caciques indios, o en su caso, muleys o jerifes.

Para ciertos sectores de España[5], el mantenimiento de los presidios del Magreb era una carga demasiado pesada, y

3 Antonio Fajardo y Acevedo, «Relación Universal de todo el imperio Otomano», BNM, Mss. 2793, f. 109, en Miguel Ángel Burnes, *La imagen de los musulmanes y del norte de África en la España de los siglos xvi y xvii*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, 1989, p. 70.
4 Antonio de Aranda, «Verdadera información de la tierra santa según la disposición en que en este año de MDXXX, el autor la vio y paseó», en Burnes, *op. cit.*, p. 269.
5 Burnes, *op. cit.*, p. 180.

recomendaban a la corona que encaminara sus mermados recursos al continente americano, dejando completamente la tierra de los sarracenos; quizá, lo que impidió esta decisión fue la redención de los cautivos. La expansión en el norte de África tuvo varios antecedentes y justificaciones: las entradas del Reino de Aragón en contacto comercial con los príncipes del Magreb y la fortificación de algunos puntos de la costa como Djerba, desde el siglo xiii; la ocupación de las islas Canarias en 1496, como estrategia de apoyo en los viajes a América; el testamento de Isabel la Católica, en el que anima a sus sucesores a prolongar la cruzada contra el islam en el Mediterráneo, como continuación del éxito en la península; las alianzas con algunas tribus del reino de Tremecen, preocupadas por el éxodo granadino, cuyos expulsados arrasaban todo a su paso; el cardenal Cisneros, confesor de la reina, quien fue nombrado regente de Castilla; al morir la reina y para frenar las ambiciones de su esposo, Cisneros confió a Jerónimo Vianelli que conocía bien las costas argelinas, la conquista de Mazalquivir y Orán, cuya bahía podía ser un puerto de escala para otras incursiones.

En 1505, Diego Fernández de Córdoba ocupó Mazalquivir pero no Orán, lo que puso en aprietos la plaza, ya que los dos fuertes están en la misma bahía; esto se logró hasta 1509 con quince mil hombres, bajo el mando de Pedro Navarro: «envió una poderosa armada sobre Argel y Bujia con intención de destruirla y quitar de allí todos los corsarios y ladrones de la mar[6]. Durante esta incursión bien armada y pertrechada, se logró la captura del Peñón de Vélez; en 1508, Bujía; en 1510, Túnez y Trípoli, hasta llegar a Djerba, donde fue derrotado por las fuerzas: «el desastre de Djerba, la dispersión de las fuerzas españolas para vigilar las plazas más importantes, y la necesidad de tomar tropas de África

6 Diego de Haedo, *Topographia e Historia General de Argel, repartida en cinco tratados, do se verán casos extraños de muertes espantosas y tormentos exquisitos que conviene se entiendan en la cristiandad con mucha doctrina y elegancia curiosa 1612,* Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles, edición de 1927-1929, 3 vols.

para las nuevas campañas de Italia, suponen a partir de este momento el deterioro del dispositivo español en el Magreb»[7]. Con esto, se acabó el sueño de Cisneros de un África española. Los principados magrebíes se negaron a pagar tributos y se rompieron los tratados de paz.

Al igual que en la Nueva España, los espacios de apropiación territorial se hicieron estrechos, solo la posibilidad de los presidios brindaba la seguridad de ocupar el territorio alrededor de ellos. Sin embargo, la presencia española siguió fortificándose y recuperando puntos importantes de la costa:

> La ofensiva de Carlos V sobre el Magreb centro-oriental, cuyo episodio culminante es la memorable conquista de Túnez en 1535, que redujo a ese país a protectorado español, asegurado por el control de su antepuerto de La Goleta, fortificado con formidables defensas, la construcción posteriormente de la ciudadela conocida como «Arx Nova» –esto ya en tiempos de Felipe Il–, que dominaba la ciudad, y el aseguramiento de sus flancos mediante el control de los puertos de Bizerta, Tabarca y Annaba o Bona por el oeste, y con la ocupación de Kelibia, Harnmamet, Monastir, Sfax, Sussa y la isla Djerba, [donde se realizó] la construcción del nuevo puerto fortificado de Mehediá, Mahdia, Mahdiya o África, que de las cuatro maneras es mencionado. Sobre esas fortificaciones existe extensa cartografía y documentación[8].

7 Mikel de Epalza y Juan Bautista Vilar, *Planos y mapas hispánicos de Argelia. Siglos XVI-XVIII*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1988, p. 59.

8 Juan Bautista Vilar, «Ciudades fortificadas españolas en el Norte de África. Orán-Mazalquivir como compendio y modelo de enclave español en el Magreb», en Aureliano Gómez Vicaíno (coord.), *Actas de las II jornadas sobre fortificaciones modernas y contemporáneas. Mediteráneo occidental, Cartagena, Octubre de 1999*, Cartagena, AFORCA-Editorial Áglaya, Cartagena. 2001, pp. 109-126. http://www.aforca.org/bautista.htm (consultado en Diciembre 2004, Mayo 2008)

Las fortificaciones o presidios y sus ingenieros

Durante el siglo xvi se erigieron presidios o fortificaciones en las costas del norte de África, la teoría y la práctica fueron determinantes para modificar el sentido mismo de la defensa y la forma de hacer la guerra. Fueron los ingenieros militares italianos quienes, inspirados en los tratados, dieron prestigio a la ingeniería militar; también algunos tratadistas españoles, como Cristóbal de Rojas, sentaron las mecánicas y traza para las fortificaciones. Las obras eran diseñadas procurando ofrecer la mayor resistencia, por lo que se ubicaron en lugares estratégicos, montadas sobre colinas o promontorios, a la entrada de bahías, y fueron formando una cadena que dominaba el Mediterráneo, desde Trípoli hasta Melilla.



Mazalquivir, en la punta de una pequeña península, fue uno de los fuertes más grandes; y representa una de las obras más espléndidas de la arquitectura militar española. Del archivo personal del autor

Giacomo Palearo, Il Fratino, trabajó en Melilla para trasladar el fuerte a su emplazamiento actual, cerca de la laguna, en un espolón casi sobre el mar: «un grupo de casas apretujadas, alrededor

de la iglesia»[9], con los lienzos y torreones de forma irregular, siguiendo la forma del terreno.

La familia Antonelli también trabajó en las fortificaciones norafricanas. Bautista Antonelli, hermano menor de Juan Bautista, trabajó los planos de Mazalquivir, y reforzó y amplió Melilla; fue a América, enviado por Felipe II donde trabajó en Veracruz y la Habana, y a su regreso hizo proyectos para Larache y Gibraltar. Cristóbal Antonelli, sobrino de estos, amplió Mazalquivir y Arzew[10].

Orán empezó su sistema de fortificación en 1509; era una ciudad abierta como Tremecen, rodeada de una gran muralla hecha por los primeros gobernadores. En 1534 se reforzó con un doble recinto, un foso entre las primeras murallas y ésta, por el conde de Alcaudete. En 1564 se amplió con un proyecto de los Antonelli, llevados ahí por Vespasiano Gonzaga, virrey de Valencia, región donde se hicieron cantidad de baluartes, castillos y torres durante el siglo xvi. Los ingenieros fortificaron Orán construyéndole recintos exteriores o castillos, diversas atalayas y puestos de vigilancia completaban el proyecto reforzado con nuevas puertas en su perímetro murario.

En Orán se siguieron haciendo obras defensivas hasta finales del siglo xviii, cuando se hicieron hasta nueve fuertes o castillos y túneles que conectaban los baluartes y reductos entre sí; se convirtió en un laboratorio para las aplicaciones de la ingeniería militar: «casi todos los ingenieros militares que estaban al servicio de España y que trabajaron en las fortalezas de la península o de América en el siglo xviii pasaron por Orán»[11], el mismo fundador de la Academia de Barcelona, Marqués de Verboom, trabajó ahí en 1732[12]. No se puede entender el sistema defensivo de Orán sin conocer el papel de Mazalquivir, este fuerte emplazado en una roca saliente de 900 m de largo por 200 de ancho, a

9 Braudel, *op. cit.*, v. II, p. 272.
10 De Epalza, *op. cit.*, p. 95.
11 *Ibidem*, p. 104.
12 *Ibidem*, p. 104.

manera de espolón; era un puerto natural protegido por el fuerte que construyeron los españoles. El primer fuerte era cuadrado; Juan Bautista Antonelli lo amplió en 1574, formando cuatro bastiones y una muralla triangular en la punta, estos muros caían hasta el mar. La ciudadela preexistente nunca pudo ser destruida: «ni siquiera con el asedio largo y durísimo que sufrió con once asaltos terribles por parte de Hassan Dey en 1563, por mar y por tierra...»[13].

Felipe II encargó al ingeniero Antonelli las obras y ampliaciones durante el siglo xvi, como lo demuestran los planos en detalle que realizó, señalando las cortinas y el armamento con que contaba[14] y las ampliaciones que se fueron formando: «estoy haciendo un pozo y la iglesia se hará con poco gasto».[15]

Como sucedió con otros fuertes, los comentarios contra los ingenieros no se hicieron esperar:

> [...] ya tengo escrito a V.M. como estaba algo diferente con J .Bautista, sobre la manera de fabricar la cortina que cae sobre la mar loca... vino muy gran fortuna de mar de otra montaña y se llevó toda la cortina que teníamos hecha... con mucha cantidad de tierra que estaba por terrapleno, estaban levantadas como cinco o seis hiladas de cantera adelante donde han de hacer los aljibes [...] paréceme que en las partes necesarias se debe hacer de piedras tan grandes que sin mezcla se puede seguir y es forzoso que sea esta cortina de muy grandísima altura [...] Juan Bautista piensa que yo le tengo que dejar hacer libremente lo que quisiere animándose a una cláusula que hay en mi instrucción en la que manda V.M. se deje guiar las obras. V.M. será servido

13 *Ibidem*, p. 94.
14 Plano del Castillo de Mels-el-Kebir, s. xvi, Archivo Histórico Nacional, Manuscrito 106-z-19, f. 4-5, en de Epalza, *op. cit.*, p. 197.
15 Carta de Juan Bautista Antonelli a Francisco de Eraso, 2 de mayo de 1565, Archivo General de Simancas, Estado 486, f. 8.

> de avisarme lo que tengo que hacer muy claro porque no quiero que sea a mi cuenta lo que no tuviere culpa de ello...[16]

Aunque Juan Bautista fue el principal ingeniero y encargado del diseño original, otros Antonelli también participaron en Mazalquivir, sobre todo en los ensanches de la parte del oriente donde la roca hace una triángulo, en donde se construyó una muralla que se llamó «del Calvario», y se terraplenó, lo cual permitió construir lo que se llamó la «casa del rey», donde residía el gobernador y se hallaban los cuarteles, patios de armas y depósitos de agua. En su interior podían albergarse hasta tres mil soldados. La plaza se perdió en 1708 y volvió a recuperarse con Felipe V en 1732. Durante esta segunda ocupación española, se volvieron a hacer obras de restauración y ampliación, Manuel Sánchez (1775), Juan Ballester, Antonio de Gaver (1742) y José Muñoz, quien en 1741 hizo un faro y trabajó en el fuerte hasta 1775. En el siglo xviii se reforzaron los muros, hicieron trincheras, pasos cubiertos y se construyó un revellín en la punta de mar, lo que indica la preocupación por tener en buenas condiciones la defensa. En 1790 un temblor destruyó parte de las construcciones de Orán y Mazalquivir, y dos años después, Carlos IV las vendió al rey de Argel.

Otra de las fundaciones de la costa argelina fue Bujia (Bidjaia), pegada al reino de Túnez; cuando fue conquistada por Pedro Navarro, se construyó el fuerte del Emperador por orden de Carlos V; su solución geométrica consiste en un recinto cuadrado de dos pisos, con dos bastiones irregulares, y se localiza en una colina con fuerte pendiente. En 1603 estaba «en peor estado»[17]. Los efectivos de la plaza eran similares a los de Orán, las casas de

16 Carta de Rodrigo de Portillo, pagador de la fortaleza, al Rey, marzo de 1564, Archivo General de Simancas, Estado 486.
17 Dibujo del Golfo, ciudad y puerto de Bujia, 1603, Archivo General de Simancas, Estado, L. 1951, Mapas y Planos y Dibujos, XVIII-52, en de Epalza, *op. cit.*, p. 349.

la población estaban muy cerca del castillo, lo que impidió hacer ampliaciones.

Las pequeñas guarniciones que se dejaban en los lugares conquistados y los enormes sacrificios para sostenerlas, impidieron la consolidación de poblados estables en aquellas inmensas costas. Algunos de los principales problemas fueron siempre los suministros y alimentos: «la absoluta dependencia de las guarniciones de los envíos que les llegan por los puertos desde la península es la causa de que cuando falten, por épocas de malas cosechas o por el simple apresamiento de las embarcaciones que los transportan, los soldados pasen hambre»[18].

Bona o Annaba, también llegó a tener un fuerte construido por Carlos V en 1535; Bona fue un puerto de mucho trasiego para los marroquíes, por donde sacaban grandes cantidades de bienes con destino a los puertos genoveses. Incluso Andrea Doria utilizó Bona para armar sus galeras[19].

El puerto de Arzew fue ocupado también por España; en 1574, el ingeniero Cristóbal Antonelli hizo el proyecto del fuerte, con cinco baluartes, una gran plaza para contener una numerosa guarnición y un campo exterior con algunas otras obras de defensa.

Pero Argel fue la pieza más importante del norte de África para la corona española; la ciudad estaba fortificada desde la época magrebí, cuando el emperador la tomó en 1541 instaló su fuerza en un castillo, un recinto rodeado de murallas dominando la alcazaba. En la relación de Diego de Haedo, se menciona que el fuerte fue construido por el hijo de Barba Roja, Hassan Baja, en 1545; constó de una torre redonda y hueca, sin terraplén, de 25 p de ancho, donde instaló tres piezas de artillería[20]. Cuando

18 Miguel Ángel Bunes, «La vida en los presidios del norte de África», en Mercedes García-Arenal, R*elaciones de la península ibérica con el Magreb, siglos XIII-XVI, Actas del Coloquio (Madrid 17-18 diciembre 1987)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988, p. 565.
19 Braudel*, op. cit.*, v. II, p. 463.
20 De Epalza, *op. cit.*, p. 111.

Felipe II atacó Argel en 1579, se hizo fortificar de nuevo el castillo con fosos, terraplenes, nuevas cortinas y bastiones; hay que decir que la ingeniería militar practicada por los turcos era muy parecida a la de los tratados europeos, utilizando los fuertes de forma pentagonal o rectangular, el mismo castillo del Emperador, ubicado en la colina dominando Argel, tiene forma cuadrada con bastiones de igual forma.

En Ifriqya, la Tunicia, también se hicieron presidios para protección del corso y para defensa del interior; esta región bañada por el Mediterráneo al norte y al este, permitió el crecimiento de pequeños plantíos y palmeras; sus animales de pastoreo permitieron abastecer las plazas militares de Bizerta, La Goleta y Djerba.

E «importante de los fuertes de Túnez fue La Goleta, que en árabe quiere decir anillo de río». Al principio era «una torre o casa cuadrada con algunas torres hechas en la misma muralla, no es muy grande ni muy fuerte...»[21], así estaba emplazada: «de la una banda a medio día está asentada sobre el canal que sale del estuario para la mar, la otra está levante sobre la mar, la otra mira al poniente a Túnez, las otras tramontan al cubo de Cartago»[22]. En 1535, Carlos V conquistó Túnez y La Goleta: «llevó 73 galeras y 260 velas cuadradas»[23].

La Goleta fue reconstruida por Il Fratino en 1565, quien ya había trabajado para Felipe II, en Navarra; este ingeniero realizó una obra de gran envergadura:

> [...] habiéndome tomado la resolución que en la Goleta de Túnez se haga la fortificación que me ha parecido de convenir para no estar cada año que hay nueva armada, con el cuidado y gasto que se suele tener en proveerla y mandado que Il Fratin

21 «La toma de la Goleta en 1535», en Pedro Fernández, *Colección de documentos inéditos para la historia de España que publica el Marqués de la Fuensanta del Valle,* v. XII, v. 12, 13 y 14, Madrid, Viuda de Calero, 1842-1883, p. 154.
22 *Ibidem.*
23 *Ibidem.*

> nuestro ingeniero vaya a ponerla en ejecución, el cual queda ya despachado, habemos acordado que de ese reino se lleven para la dicha fortificación 200 gastadores que sean útiles y las vituallas [...] y desde luego daréis cargo alguna persona que se entienda con el dicho Fratin... y para que la dicha fortificación dice el dicho ingeniero que serán menester 70000 fanegas de cal, escribimos a D. Alfonso Pimentel nuestro alcalde y capitán de la Goleta, que junte y haga traer de Túnez toda la cantidad della que pudiere y que la que faltara se podrá llevar de ese reino de Nápoles y del de Cerdeña... y que se envíe a dicha plaza para que no se pierda tiempo[24].

Il Fratino tuvo serios conflictos con el gobernador Alonso Pimentel, las denuncias entre los dos llegaron a Felipe II, pero a pesar de todo, la obra fue creciendo. Como sucedió en muchos presidios, tanto en África como en Nueva España, las denuncias entre capitanes o gobernadores y los encargados de las obras fueron constantes, también García Toledo hizo críticas a la obra:

> [...] los fosos son bajos y poco hondos por la parte de las baterías, las espaldas de los caballeros son muy débiles y muy desconvenientes [...] la plaza de adentro muy pequeña y muy aparejada por la poca altura [...] el remedio que se podía dar es levantando de adentro un caballero que suba de 30 a 40 palmos en altos que la muralla para enseñorear de una a la otra batería [...] en todas las maneras demando comenzase luego esta obra y que por ganar tiempo hasta llegarla a la altura de la muralla la fundase sobre pilares de fábrica que pues la muralla los defiende -a los gastadores o albañiles- de ser batidos, aunque la fábrica sea nueva será de poca importancia y que sobre ellos arme trabazón para levantar

24 Carta de Felipe II a García Toledo, 31 de octubre de 1565, Archivo General de Simancas, Estado 486, f. 29.

de tierra el dicho caballero [...][25]; en 1573 ya tenía alrededor de la vieja torre, un cinturón de nuevas construcciones:

la nueva fortificación está muy adelantada para poder defender y falta poco para estar en toda perfección y lo que al presente es hecha para resistir toda la fuerza del gran turco cuando pudiese intentarla, y la fortificación muy bien atendida y los fosos cumplidos...»[26]. Se habían realizado obras interiores, tales como molinos, almacenes, cisterna, incluso una iglesia, ya que las misas se hacían encima de uno de los bastiones, en ellos se había emplazado el armamento, que era la fuerza de la corona ante las flotas turcas. La nueva fortificación, rodeando la antigua, tiene baluartes y la torre como otro bastión más; en el exterior, estaba rodeada de un foso con un canal hacia el mar. La Goleta protegía el canal de entrada al lago de Túnez y su población. En 1574 La Goleta y Túnez fueron tomados, a pesar de la obstinación de don Juan de Austria en defenderlas, lo que demostró que un fuerte no bastaba para defender una ciudad de su tamaño.

Otro fuerte importante en Túnez fue Djerba o África, también llamado Gelves; imposible de tomar en 1510, fue considerado pieza estratégica, pues su ubicación le permitió controlar, junto con Trípoli, el estrecho entre Sicilia y Túnez, y así dominar el Mediterráneo hispano, es decir, la mitad occidental del mar.

Trípoli y Djerba cambiaron de manos en varias ocasiones; en 1550 la perdió España a manos de Dragut: «[...] Su armada de los Gelves que es una isla en las syrtes menores que por un puente se junta con el cabo de zeta, vino sobre África, enviando delante por tierra un ejército de turcos. Tomada África, Dragut se llamó

25 Carta de García Toledo al Rey, 27 de abril de 1565, Archivo General de Simancas, Estado 486, f. 29.
26 Archivo General de Simancas, Estado 453, f. 85.

señor de ella...»[27]. Dragut era uno de los más peligrosos corsarios dedicado al pillaje; su estancia en Djerba era un estorbo para las maniobras de las flotas comerciales entre Italia y España. En 1560 se volvió a tomar la isla, cuando la flota de Piali Pacha, quien vino desde Constantinopla, destruyó la armada española y las muchas galeras asentistas que cargaban bienes de la isla; se dedicó a sitiar el fuerte, sin embargo no se perdió el valor de los ejércitos de tierra que contrastó con los marinos que se rindieron fácilmente:

> [...] que los turcos tienen sus trincheras tan cerca del fuerte que fácilmente se tiran con los arcos y arcabuces y se hacen daño de la una a la otra parte y aunque han alzado una de ellas tan alta como los muros del fuerte no han asentado en ella artillería y aun que la asienten no le harán daño porque por dentro asimismo alzado los parapetos tras los cuales se va sin peligro ninguno»[28]; cuando se pensaba que los turcos se retirarían por falta de alimentos y agua: «...que en la armada del turco se padece tanto por la falta de las vituallas, como en el fuerte de agua, porque de todas partes de Berbería les traen de comer todo es poco y no les basta...»[29]. El 1 de agosto, capituló el fuerte por traición de los soldados españoles, que no resistieron el sitio: «Djerba y el año 1560 marcan el momento culminante del poderío otomano»[30].

El Peñón de Vélez de la Gomera, fue lugar de refugio de los moros, lo que obligó al rey en 1505 a iniciar conversaciones con el rey de Portugal para construir una fortaleza. El conde Pedro Navarro la construyó en 1512:

27 Juan Cristóbal Calvete de Estrella, *La conquista de la ciudad de África en Berbería*, traducida al castellano por Diego Gracián, Salamanca, Juan de Canova, 1558, 73 p.
28 Avisos de los Gelves y de la armada turquesa. Lo que refiere un piloto de la galera..., 14 de julio de 1560, Archivo General de Simancas, Estado 485.
29 *Ibidem*
30 Fernand Braudel, *op. cit.*, v. II, p. 449.

> [...] fuerte y tajada y que al frente tenía un espolón que iba muy tendido en el cual batía el mar por todas partes y que tenía otro a la parte del poniente, que con dificultad se podía subir de ahí a lo alto [...] que tenía un puerto para tres galeras y veinte naos [...] y pido permiso a los reyes católicos para hacer el fuerte ahí y lo hizo y puso ahí en el castillo que labró de cal y canto que era una torre de ocho varas en alto, por alcalde a Juan de Villalobos con 35 soldados y cinco bombardas... este hizo un aljibe que fue de gran provecho y una grúa por donde subían un bergantín cuando le venían bastimentos de Málaga [...][31].

En 1564 fue capturada por los turcos y gracias a la enorme fuerza destinada por García de Toledo, fue tomada de nuevo:

> [...] entraron en Vélez al cual dejaron los moros desamparado, juntamente con un fortezuelo que habían hecho a manera de palomar en la playa, pero había un pueblo, ya que se alojaron en la mezquita los capitanes y en la villa y arrabales los demás, derribaron una torre a la mitad y subieron armas y pelotera, el alcalde fue Diego Pérez de Arnalte [...] después vinieron unos moros a tratar de paz para poblar y así se dejó alguna orden dello [...][32].

Actualmente es un fuerte en la cima de la roca, con una serie de muros de protección que caen a plomo sobre el mar, dejando dos terraplenes, uno como plaza militar donde se dispondrían: «hasta 400 soldados y 100 gastadores y marineros»[33], más abajo el poblado, que se une a tierra firme por una lengua de arena que en pleamar se cubre de agua.

31 Dionisio Hidalgo, «Sucesos de las armadas así españolas como turquesas», en Pedro Fernández, *Colección de documentos inéditos para la historia de España que publica el Marqués de la Fuensanta del Valle,* Madrid, Viuda de Calero, 1842-1883, v. XIV, p. 504.

32 *Ibidem.*

33 *Ibidem.*



fig. 2
Djerba en Túnez; se notan con claridad las diferentes etapas de crecimiento del fuerte, especialmente el refuerzo del perímetro con nuevas torres.
Del archivo personal del autor

La formación de poblaciones en África

Formar centros de población, puestos comerciales en los presidios o alrededor de ellos, no fue fácil, tampoco como dice Braudel: «se contentaban con no morir».34 La construcción de los presidios o fuertes y las subsecuentes ampliaciones, acarreaban no solo materiales de construcción sino mano de obra, gastadores, maestros y comerciantes legales e ilegales, que sacaban provecho de las penurias.

Por un lado, los presidios tenían gente suficiente para formar un poblado y en algunos casos lo hicieron, como en Peñón de Vélez y en Arzew, donde una pequeña villa se ubicó cercana al presidio, con pobladores de la región. Pero a diferencia de los

34 Fernand Braudel, *op. cit.*, v. II, p. 278.

presidios en México, donde los habitantes se arrimaban a sus muros, estableciendo ligas comerciales y rutas de tierra, en el norte de África se contaba con más militares en su organización, las tropas y sus familias, trabajadores o comerciantes se establecían en el interior del fuerte; rara vez se atrevían a salir, por temor a algún ataque por tierra o por mar. En África casi todas las vituallas llegaban por barco y solo en los poblados como Orán, Argel, Melilla y Trípoli, las guarniciones obtenían algo de carne y trigo de las caravanas o de los cultivos de los alrededores; había centros expendedores de trigo como Málaga, o de quesos y vino como Nápoles y Sicilia, que también les enviaban trigo, galleta, bizcocho, carne salada, pescado seco, habas y garbanzos, aceite, vinagre, sal y demás. Así, era muy difícil que se hiciera un centro de población, porque todo tenía que obtenerse de los almacenes oficiales.

Los Presidios en la Nueva España, caminos de tierra

Una frontera móvil con puntos débiles por donde penetraban las tribus aguerridas, hacía más difícil el establecimiento de pobladores, que solo podían sostenerse con la presencia de una red presidial; este sistema fue perfeccionándose en Nueva España y fue el principal instrumento de conversión, defensa, protección, poblamiento y, por lo tanto, de consolidación de los factores de producción desde el siglo xvi al xviii. A diferencia de los presidios norafricanos, en tierra adentro se formaron poblados, estableciendo un sistema de protección apoyado, por un lado, en la defensa de la posición ganada y, por otro, el pensar que se podía formar un sitio autosuficiente y con un atractivo comercial. Las condiciones del territorio, tanto en la Nueva España como en África, eran inclementes; el calor intenso hacía que los soldados de presidio tuvieran que aplicarse en la vestimenta que les debía de proteger de las certeras flechas de los indios; en ambos casos,

estaba conformado por terrenos semidesérticos y solo parcialmente ocupados por tribus, en forma de reducidos grupos de familias que se movían asiduamente en busca de refugio y alimentos, relacionándose ocasionalmente con otros grupos con los que se cruzaban, intercambiando objetos diversos. La diferencia era que en África las caravanas proporcionaban de vez en cuando algunos bastimentos, en cambio en México era al revés, los indios atacaban los pueblos para robarse la comida o el ganado.

La estrategia lineal

Con el descubrimiento de las minas de Zacatecas en 1548, se dio un salto a través de las líneas chichimecas, estableciéndose el «camino de la plata» pasando por San Miguel, San Felipe, Portezuelo, Ojuelos, Aguascalientes, Bocas, Cuicillo y Ciénega Grande, con cortos ramales hacia las haciendas de sustento defendidas también por presidios[35]; estos fueron hechos de prisa, con los materiales a la mano y sin un plan preconcebido, por toscos capitanes de frontera, ayudados por lo mejor de la calaña, puñado de mercenarios, a sueldo escaso y malamente armados, mayormente sostenidos por los mismos mineros, ganaderos, mercaderes o agricultores. Una vez que se desmontaba el presidio por estar en zona pacificada, era olvidado y con el tiempo se convertía en una población que aprovechaba cualquier resto de construcción para hacer casas, trojes y formar la plaza.

Durante el siglo XVI y principios del XVII, los presidios se harán siguiendo una línea, una cadena en la que cada eslabón era fuerte en sí mismo y solo funcionaba para protección del mismo sitio, sin ninguna relación con los alrededores, sobretodo si estos eran lejanos.

35 Luis Arnal, *El presidio en México en el siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Arquitectura, 1995, p. 202.

Durante los ataques chichimecas no solo robaban ganado, ropa y mercancías, también hacían cautivos y mataban con refinada destreza a los pobladores y viajeros de esos caminos: «arrancaban varias partes del cuerpo, costillas y huesos de los brazos y piernas, uno por uno, hasta que el cautivo moría»[36]. Estos presidios tenían una estrategia de «abrir campo», empujando a las tribus hacia el norte y liberando amplios espacios para el cultivo y crianza; algunos tuvieron la misión de proteger asentamientos congregados por las órdenes mendicantes, otros defendían reales mineros, y otros más estaban en lugares que formaban el mismo camino hacia Zacatecas, funcionando también como almacenes, hostales o corrales.

Esta cadena partía de México, llegando hasta más allá de Zacatecas, localizándose en los centros mineros de Fresnillo, Sombrerete, San Martín, Chalchihuites, San Andrés, Cuencame, Aviño y Mazapil; por el poniente, los presidios de San Hipólito de Topia y Santa Catalina de Tepehuanes defendían las misiones y minas de Santiago Papasquiaro. La ubicación de estos presidios iniciales fue en forma de puestos aislados: «las partes y lugares donde estos salteadores hacen daños son en los últimos pueblos de la Nueva España y en haciendas, estancias de ganado y labores que confinan con sus términos y tierras y asimismo las minas y caminos que van hacia ellos porque son las últimas partes que hay...»[37].

La defensa centralizada

La rebelión de los acaxees, xiximes, tepehuanes, salineros y conchos entre 1610 y 1645, y la gran alianza entre los tarahumaras de 1649 a 1653, conocida como la sublevación de indios bárbaros

36 Philip Powell, *La guerra Chichimeca (1550-1600)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 65.
37 Orozco al Rey, 25 de noviembre de 1576, Archivo General de Indias, México 69.



Fuerte de Montesclaros; la actual plaza central de la ciudad, estaba ocupada por la plaza de armas del presidio.
Reinterpretación del autor.

en los contornos de Nueva Vizcaya[38], así como las rebeliones en Texas y Coahuila, forzaron una modificación en la composición de las tropas y en la distribución arquitectónica de los presidios. Se fue pasando de un pequeño fuerte a base de tapias, adobe o palizada, suficiente solo para albergar unas cuantas tropas y caballada en su interior, a una pequeña concentración de casas de soldados, capitán, capilla y almacenes, formadas en cuadro, con una plaza de armas en medio, a cuyo alrededor con el tiempo empezaron a asentarse comerciantes, artesanos y algunos pocos pobladores dedicados a la agricultura, con huertos y corrales, formando un pequeño conglomerado e iniciándose el binomio presidio-villa.

38 Carta al Rey, 22 de diciembre de 1685, Archivo General de Indias, Guadalajara 141.

Las distancias cada vez mayores entre presidios, impusieron un nuevo concepto; ya no se podía depender de la ayuda del presidio próximo, sino de lo que cada uno lograra por sí mismo. Dado el avance de los misioneros que se iban localizando en parajes cada vez más peligrosos para ellos, se obligó a localizar presidios en zonas cada vez más alejadas de la frontera.

En Nuevo León, los presidios de Cerralvo (1626) y Cadereita (1637) fueron villas, y tuvieron conventos fundados en 1630 y 1640 respectivamente; protegieron las misiones franciscanas que se ubicaron unos años más tarde en sus alrededores: Santa María del Río Blanco (1648), San Cristóbal de los Gualagüises (1664), San Antonio de los Llanos (1666), Santa Teresa del Álamo (1659), San Nicolás de Gualeguas (1672), Nuestra Señora de Dolores de la Punta de Lampazos (1698), Guajuco (1736), Labradores (1678) y Boca de Leones (1687)[39]. En varios casos, las misiones crecieron en pobladores, a tal grado que pudieron defenderse solas, como en Linares donde hubo convento (1715). Pero el factor que detonó la formación de presidios «centralizados» en Nueva Vizcaya, fue la catástrofe de Nuevo México de 1680, que se extendió desde la región de los Moqui y Pueblo, a otras naciones como los conchos, tobosos, julimeños y un centenar de tribus más (en 1683 se sublevaron ochenta y cinco naciones del río Nazas y la Laguna)[40] obligando por un lado a mover a todos los pobladores y misiones, desde Santa Fe y las riveras del alto río Grande, hacia el sur; los ataques llegaron hasta Casas Grandes, Julimes y Conchos.

En Madrid se tomaron decisiones vitales que modificaron la estrategia geográfica, la forma de entender la estructura y función de los presidios; se ordenó la eliminación de los presidios de San Hipólito de Topia y Santa Catalina de Tepehuanes, ya que los acaxees y tepehuanes habían mantenido la paz por más de setenta

39 Israel Cavazos, *Breve historia de Nuevo León*, México, El colegio de México, 1999, pp. 31-38.

40 Luis Navarro, *Don José de Gálvez y la comandancia de las provincias internas del norte de Nueva España*, Sevilla, Escuela de Estudios hispanoamericanos, 1964, p. 30.

años, y San Sebastián (Chiametla), aunque este último se conservó un poco más de tiempo. Carlos II ordenó en 1685 la creación de cuatro presidios fundamentales para la defensa de Nueva Vizcaya: Pasaje (Cuencame), San Pedro del Gallo, Cerro Gordo: «El presidio con veinticuatro soldados y un cabo, fabricaron el fuerte en el puesto más conveniente y en el medio de la circunferencia fundándose este presidio para que explorase la tierra, corriese las campañas...»[41] y Conchos, en una línea casi vertical de sur a norte, entre Fresnillo y Chihuahua, conservando la distancia de veinticinco leguas entre uno y otro; en 1711 se fundaría el presidio de Mapimí, que penetraba más hacia el Bolsón. Es importante destacar la forma arquitectónica de estos presidios, que representaban una ciudad interior; dejando afuera el mundo salvaje y dentro la organización protegida (por eso las murallas) dotaban de seguridad a los soldados y a los agricultores; de aquellas construcciones del siglo xvi, se pasó a la teoría militar, la trinchera, el anillo defensivo, el engaño de sus murallas de madera o adobe, pintadas como piedras, el fuerte-casa, autosuficiente y práctico, que limita al territorio y fue símbolo en la soledad de la frontera, pieza inexpugnable.

En el norte y a espaldas de la Tarahumara, se erigió el presidio de San Felipe y Santiago de Janos en 1686, que se sostuvo durante todos los cambios de estrategias, ya que cortaba el paso de los pimas por las sierras hacia el presidio de Fronteras (1720) y Sonora. Casas Grandes y el Paso del Norte se establecieron en 1687 y 1682, para protección de los colonos que huían de Nuevo México y las misiones que se reubicaron en las márgenes del río Grande.

En Coahuila se fundó el presidio de Santiago de la Monclova en 1689, con la intención de dejar un puesto de refuerzo en el camino hacia Texas, y en 1701 se levantó el presidio de San Juan Bautista del Río Grande (Paso de Francia) como protección de

41 Thomas Taylor, *The presidio and militia on the Northen of New Spain 1570-1700*, Tucson, University of Arizona Press, 1980, p. 454.

las misiones cercanas: «[...] estos para situación de su presidio una ciénega que estaba inmediata a la misión de San Juan Bautista, lugar de poca comodidad ya que por lo bajo el sitio da poco lugar a los vivientes y por consiguiente son excesivos los calores...»[42]; este sería el primer escalón hacia las fundaciones del río San Antonio[43]. La reorganización del territorio obligó a que los presidios en la segunda etapa se convirtieran en entidades móviles; los soldados salían constantemente a patrullar, pero siempre con el peligro que los ataques penetraran entre estos círculos.

La «línea» de presidios en la frontera

En virtud de las visitas a los presidios, desde 1724 se fueron dando los primeros proyectos de una organización total de la frontera; militar y administrativamente, los altos costos de las tropas y la ineficiencia de los presidios en ciertos sitios que no impedían los ataques a las misiones o a los colonos fueron obligando a reforzar ciertos puntos y olvidar otros, pero sobre todo, a proceder con normas y reglamentos, a reponer la disciplina y orden entre soldados, indios, colonos y misioneros.

A consecuencia de la visita de Rivera 1724-1728, y con las opiniones de diversos capitanes de frontera, se inició una redistribución territorial, añadiendo nuevos presidios. En Sonora se fundó el de Terrenate (1741), Tubac (1752), San Pedro de la Conquista del Pitic (1741), San Miguel de Horcasitas (1750) y Buenavista, este fundado primero con refuerzos del presidio de Sinaloa en 1740 y reforzado permanentemente en 1765 (San Carlos de Buenavista).

En la zona norte de Nueva Vizcaya, Rivera dejó ocho presidios: Janos, Conchos, San Bartolomé, Mapimi, Cerro Gordo,

42 Descripción del territorio del presidio, Archivo General de la Nación, Historia 29.
43 Robert Weddle, *San Juan Bautista, gateway to Spanish Texas*, Austin, University of Texas Press, 1991, p. 37.

Gallo y Pasaje, y el del Paso que dependía de Nuevo México. Pero fue a partir de 1761 que se fueron exponiendo nuevas razones para modificar la estrategia general. Se amplió la defensa hasta Sonora, consolidando el presidio de San Carlos de Buenavista en el río Yaqui en 1765, y en ese mismo año otro en el Valle de San Buenaventura, entre Janos y el Paso del río del Norte, el primero para detener a los indios de Cerro Gordo, y el segundo como defensa de Chihuahua, conservándose San Miguel de Horcasitas, localizado entre los pueblos seris de Pópulo y los Ángeles. En toda esta táctica se trataba de enlazar los territorios y proteger los asentamientos locales.

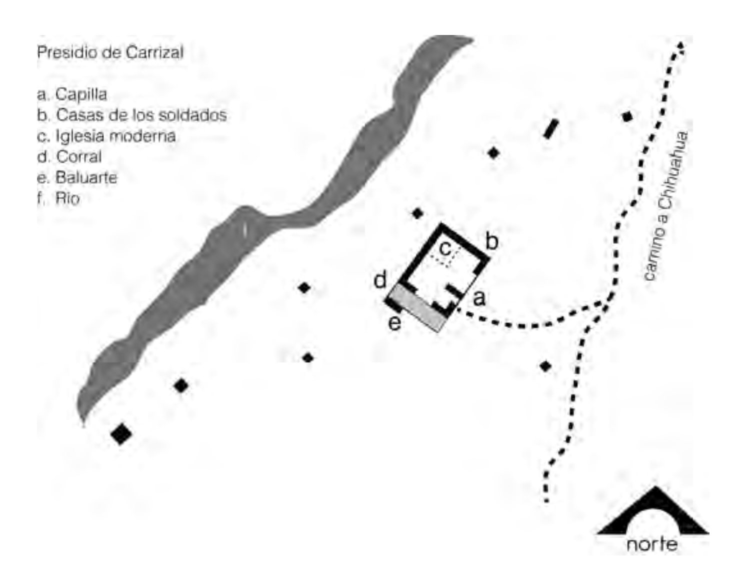
La expedición de Rubí iniciada en 1766, acompañado de Nicolás Lafora, le dio oportunidad de hacer un recorrido por casi todos los presidios hasta entonces en funciones; con esta inspección se dejaron organizados: Janos, San Buenaventura, El Paso, Julimes, Huajoquilla, Cerro Gordo y Pasaje; es decir, desparecen San Bartolomé sustituyéndose por Huajoquilla, Conchos por Julimes, Mapimí y El Gallo se eliminaron, y se reforzó el de San Buenaventura. En Coahuila estaban el de Monclova y San Juan Bautista del Río Grande, añadiéndose dos más, Santa Rosa del Sacramento y San Sabá, que se sujetó a la provincia cuando se trasladó bajo el río Grande en 1773, con el nombre de San Vicente; en Texas se puso uno más, el de Orcoquizac, sumándose a los tres de los Adaes, San Antonio y la Bahía. Cerralvo y Cadereita se eliminaron dejando mejor fortificado Monterrey se conservaron el de Santa Fe y la Mesa del Nayar. Sin embargo, estos reacomodos no fueron suficientes para desalentar a los indios entre 1749 y 1763; habían causado más de ochocientas muertes, muchas minas se habían abandonado y los indios vendían ganado en Coahuila con hierros de Nueva Vizcaya; los apaches, natajes, coahuiltecos y otras tribus aliadas, entraban hasta el camino real de Chihuahua con facilidad, por lo que se decidió formar una línea más estrecha que contuviera las andanzas de los indios.

Pero la importancia de estas expediciones fue el reconocimiento del territorio y de los movimientos de las tribus. Los indios se sentían como un impedimento para el avance de los colonos y mineros, y más aun del progreso, como lo planteaban las ideas ilustradas: «en todos estos cerros (Huajoquilla) hay muchas minas de plata, que no se trabajan por temor de los bárbaros»[44].

En 1771 con las ideas de Gálvez y otros jefes militares, se pasó al Consejo y al rey un dictamen de reubicación de presidios; al reducir el número de presidios, se creía reducir al erario los gastos que ocasionaban los veinticuatro existentes. Aunque esta propuesta fue la primera en plantear la nueva estrategia de ligar los presidios en forma tal que impidieran los ataques, la puesta en operación del plan tuvo que esperar unos años más. Este concepto lineal provenía de los tratados militares que explicaban la función de las trincheras o líneas de defensa que ya habían practicado en obra y teoría el Marqués de Santa Cruz de Marcenado, quien en Orán, Cerdeña y Portugal, hizo efectivo el uso de avances escalonados para acercarse a las plazas y tomar tierras en poder del enemigo[45].

Las provincias internas solo podían sostenerse con un plan de acción que combinara el poblamiento, la defensa y la producción. Hugo O´Connor dedicó la mayor parte del tiempo en que tuvo el mando de la frontera como inspector de los presidios internos (1771-1777), en garantizar estos tres determinantes; pero solo tuvo éxito gracias al entendimiento que tuvo con el virrey Bucareli. Fue hasta 1772 en que gracias a los esfuerzos de varias expediciones, y especialmente a lo aportado por Rubí y los planos de Lafora, se publicó en Madrid el Reglamento e instrucción para los presidios que se han de formar en la línea de frontera de la

44 Nicolás de Lafora, *Relación del viaje que hizo a los presidios internos situados en la frontera de la América Septentrional*, México, P. Robredo, 1939, p. 274.
45 Miguel Artola, «El pensamiento militar de Santa Cruz de Marcenado», *Revista de Historia Militar*, Ministerio de Defensa, Madrid, n. 29, 1985, pp. 75-80.



El presidio de Carrizal se construyó a corta distancia de la misión; la forma del presidio obedece a los criterios militares de principios del siglo xviii. Reinterpretación del autor

Nueva España, resuelto por el rey nuestro señor en cédula de 10 de septiembre de 1772. Así, se movieron los presidios para ubicarlos en una línea continua, desde las costas del mar de Cortés hasta el golfo de México, liberando todos los movimientos rebeldes al sur de la línea e impidiendo el paso de ataques apaches desde el norte; el proyecto contemplaba que los presidios deberían quedar a unas cuarenta leguas uno de otro. Se hicieron otros presidios nuevos, como el de Príncipe o Pilares en 1774, entre San Elizario y la Junta, para conservar la distancia reglamentada, y el de Babia entre Agua Verde y San Carlos, veinte leguas al sur del río Grande. Las guarniciones de Nuevo León y Nayarit se suprimieron, y redujeron al mínimo las de Buenavista, Horcasitas y el Orcoquizac en Texas. Con esto se reducía la línea a quince presidios, más el de San Antonio del Bejar y la Bahía.

La organización de los presidios, como lo planteó Rubí, dejaba a cada uno con cincuenta hombres de guarnición, comprendiendo a tres oficiales y un sargento, con lo que la línea quedaba formada por setecientas cincuenta plazas, más los individuos de los presidios alejados (Santa Fe, la tropa de Robledo, San Antonio y El Cíbolo) se aumentaban a novecientos diez hombres; además, había que incluir a las compañías volantes de Sonora[46]. Los proyectos arquitectónicos de los presidios se modificaron de acuerdo con los tratados de ingeniería militar, los del siglo xvii y principios del xviii eran más bien un grupo de casas de soldados alrededor de las cuales se limitaba una plaza de armas no muy grande, con el área de corrales anexa, con una capilla pequeña y casa para el capitán, y que con el tiempo fue un atractivo y seguridad para nuevos pobladores, indios y mestizos, que hicieron sus casas y huertos en las inmediaciones. En los de nueva fábrica del siglo xviii, se adoptaron los dos últimos modelos, un cuadro de casas de soldados alrededor de una plaza de armas formando un recinto seguro (Janos, Huajoquilla, Carrizal, El Paso), y los de planta cuadrada con dos baluartes (San Carlos, Pilares, San Elizario):

> Se ha de formar primero el cuadro de tapias comunes de adobes y los dos pequeños baluartes en sus ángulos en forma de diamante, y después levantar en el interior la capilla, cuerpo de guardia, casa del capitán, oficiales, capellán y habitaciones de los soldados e indios, guareciéndose todos entretanto en tiendas de campaña y barracas provisionales...[47] .

46 Fernando Ocaranza, *Crónica de las provincias internas de Nueva España*, México, Polis, 1939, p. 323.
47 José Basilio Arrillaga, *Recopilación de leyes, decretos, bandos, reglamentos, circulares y providencias de los supremos poderes de los Estados Unidos Mexicanos,* vols. México, Imp. A. Boix, M. Zornoza, 1861-1866, v. IX, p. 141.

Con la Comandancia General de las Provincias Internas, se reforzó la presencia de los presidios con compañías volantes formadas por indios amigos como los ópatas, y se dotó de armas y entrenamiento a las milicias de los poblados, lo que modificó la estrategia defensiva, con la organización de pueblos y villas de apoyo a los presidios.

El tejido defensivo con la red de villas

Croix se dio cuenta de que solo con los presidios no era posible detener las incursiones de los enemigos; el alto costo que esto comprendía, le llevó a replantear la situación defensiva, la administración y producción en la frontera; en su último informe de 1782, propuso algo que transformó radicalmente el concepto de frontera, pasando de una situación solo militar a otra, en la que se combinó la presencia de pueblos y villas más consolidados, debido a que algunos fueron pueblos de misión, para ir eliminando el costo del sistema presidial. En el primer frente, el Príncipe, de 1780, se diseñó como el pueblo de Coyame, la tropa de San Carlos pasó también a la villa de Chorreras y la de San Vicente o La Babia fue distribuida en el pueblo de Santa Rosa, donde «había cuarenta vecinos y varios sirvientes, y en sus contornos doce ranchos desde una a cuatro leguas de distancia donde hay muy buenas labores»[48]. La tropa del presidio de Aguaverde se trasladó a la villa de San Fernando de Austria fundada en 1753, para entonces una villa de buen tamaño, donde también se habían acogido los pobladores de los Adaes cuando se pasó la capital de Texas a San Antonio; a la tropa de Monclova Viejo la regresó a Monclova, que para entonces tenía «[...] cien familias de vecinos españoles, mestizos y mulatos. La villa tiene una planta hermosa,

48 De Lafora, *op. cit.*, p. 182.

gran plaza, calles despejadas y tiradas a cordel. Los edificios son bajos, de adobe y los más sin blanquear como en Saltillo»[49].

Croix pensaba modificar algunos presidios y rancherías, haciendo la traza de veintiocho nuevas poblaciones, con las ideas surgidas en España y los experimentos de la Sierra Morena, poblaciones fundadas en las teorías de producción y fomento puestas en práctica por Campomanes, donde se incrementó el número de artesanos y pequeños comerciantes, sustituyendo poco a poco a los agricultores.

Si bien el desarrollo de la frontera pasó por muchos conflictos, no cabe duda de que la política presidial consolidó y pacificó el territorio con los primeros presidios del siglo xvi y hasta la unión del presidio-villa, que fue integrando una red y conectando centros productores con comerciales, en un amplio territorio que siempre tuvo escasez de pobladores.

Estos dos sistemas presidiales fueron el método para intentar pacificar y obtener un espacio de tierra que pudiera funcionar como impulsor de nuevos descubrimientos, a pesar de la grandes fuerzas desplegadas en África, de los gastos, recursos de gente, materiales y expertos constructores que se llevaron allá, solo unos cuantos presidios pudieron resistir hasta el siglo xviii, y en pocos casos se logró formar un centro de población, a diferencia de la Nueva España, donde en tierra adentro se dieron mejor las condiciones para formar poblados permanentes a partir de los presidios.

49 Juan Agustín Morfi, *Viaje de indios y diario del Nuevo México*, México, Porrúa, 1935, pp. 281-82.

La colonización del Pueblo de Tlachco-Querétaro en La Frontera de Chichimecas, 1531-1599

Juan Ricardo Jiménez Gómez
Facultad de Derecho
Universidad Autónoma de Querétaro

1. La región

La frontera precortesiana

Tlachco fue un asentamiento precortesiano situado al oriente del que luego sería el pueblo de Querétaro[1], hoy ciudad de Santiago de Querétaro, capital del Estado de Querétaro. Estaba emplazado en el centro de México, en el Altiplano central, por los 20°35' de latitud Norte y 100° de longitud oeste.

Tlachco y Cincoque[2] eran dos estancias o pueblos sujetos al Imperio Tenochca. Su ubicación al norte de la ciudad de México-Tenochtitlán, unas 20 leguas grandes, en Las Chichimecas, a la vez que la inexistencia de un gran asentamiento urbano, hizo que la presencia española en la región demorara una década luego de la conquista de la capital mexica. No ha de confundirse esta región con la Gran Chichimeca que ameritó una guerra a sangre y fuego en el reino de Nueva Galicia[3]. Más hacia el norte quedaban los

1 Otros nombres son *Cretaro, Taxco* o *Andamaxei.*
2 El pueblo de Apapátaro, en el actual municipio de Huimilpan al SO de la ciudad de Querétaro.
3 Esta región y sus acontecimientos bélicos han sido expuestos por Philip W. Powell en *La guerra chichimeca, 1550-1600,* México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 308 p., pássim.

páramos y los indómitos chichimecas que no se avenían a la vida sedentaria.

Tlachco era, por tanto, un punto fronterizo hacia las zonas norteñas. Pero además estaba situado en el límite de los reinos mexica y tarasco. Por ello su circuito era escenario de contactos constantes de pequeñas partidas de estas naciones, que se atrevían a cruzar la frontera en excursiones de cacería o para comerciar.

La llegada de los españoles a la comarca no modificó el estatus de frontera

El descubrimiento en la quinta década del siglo xvi de las vetas de metales preciosos en Zacatecas colocó a Querétaro en medio de la ruta de ese real a la ciudad de México. Entonces cobró mayor importancia como base de suministros para el nuevo centro poblacional. Ubicado a la vera del recién construido camino real de Tierra Adentro, pronto la afluencia de colonizadores, soldados y traficantes se intensificó y aceleró el proceso de hispanización del pueblo. Para mediados del siglo xvii, se convertiría en ciudad española con su cabildo propio.

Como un emplazamiento amenazado por los ataques de las bandas chichimecas, Querétaro fue circundado por una cerca de piedra. Muchos actos de gobierno y justicia debían verificarse fuera de este recinto, y por ello debían acompañarse los agentes reales de alguna custodia. Con tal seguridad, en 1562 el justicia mayor de Querétaro fue a dar posesión a Juan Freire de un sitio de estancia que le había mercedado el virrey Luis de Velasco. El lugar quedaba «fuera de la cerca» del pueblo de Querétaro. Acompañaban al teniente de alcalde mayor el gobernador Fernando de Tapia y otros oficiales y principales de su república[4].

4 Archivo General de la Nación (agn), Tierras, v. 2738, exp. 18, Testimonio de los títulos y mercedes de las tierras y aguas pertenecientes a las haciendas de riego y temporal llamadas El Jacal Grande, Santa María y San Francisco, pertenecientes al convento de Santa Clara de Jesús de la ciudad de Querétaro, f. 40r.

Los chichimecas hostilizarían en pequeñas partidas a todo español que transitara por los caminos fuera de los pueblos[5], además de asolar las haciendas. Algunos pueblos de indios pacíficos fueron abandonados por la constante amenaza de los bárbaros[6]. En 1584, el oidor de la Audiencia de México doctor Pedro Farfán, en comisión judicial para recabar información de testigos y dar posesión de estancias no podía moverse de un lugar a otro sin que lo acompañara una escolta de soldados, por temor a los ataques de los chichimecas.

La más cabal descripción de la amenaza de los chichimecas para la colonización se debe al redactor de la Relación de Querétaro:

> Los que se han despoblado desde el mes de enero a esta parte, por los grandes daños que han hecho en ellos indios chichimecas de guerra, son los siguientes: el pueblo de San Miguel Andahuay, que quiere decir «Sementera grande», el pueblo de San Pedro Ahexanbehi, que quiere decir «posada de madre»; el pueblo de San Francisco Anetixigui, que quiere decir «cosa chamuscada»; el pueblo de San Mateo Andoxehi que quiere decir «juego de pelota desbaratado», el pueblo de San Pedro Apuenza, que quiere decir «pueblo donde se saca madera»; Santa María Amahuadehe, que quiere decir «sementera de riego». Todos estos pueblos están despoblados de tres meses a esta parte, con otro pequeño que se llama San Lucas Anxindo, que quiere decir «piedra ancha». Es

5 Antonio de Ciudad Real, *Tratado docto y curioso de las grandezas de la Nueva España*, estudio introductorio de Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, v. II, p. 75.

6 El escribano Francisco Ramos de Cárdenas, autor de la relación geográfica de Querétaro del año de 1582 asentó que, cuando trabajaba en el documento algunos pueblos, «se despoblaron, por los grandes daños que de los indios chichimecos han recibido y reciben: que son tantos y tan grandes, que lengua humana no será bastante a poder decir una mínima parte de los muchos daños que han hecho y hacen cada día.» Véase «Relación de Querétaro», en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, p. 224.

> gran compasión ver a los naturales destos dichos pueblos dejar sus haciendas, tierras y casas perdidas, por miedo de esta maldita gente chichimeca. Los que están poblados, viven con muy gran recato, porque temen, cada hora, que los han de destruir chichimecos, y yo no le tengo perdido el miedo[7].

2. El significado de la colonización

La colonización española en Tlachco y su comarca se concretó en hechos materiales y sociales que transformaron el medio y las formas de convivencia. Las avanzadas colonizadoras partieron sucesivamente de Guadalajara y de la Ciudad de México. A la postre, sólo prevaleció la segunda, al fallar los altos tribunales castellanos en favor del encomendero de la provincia de Jilotepec[8].

Surgieron nuevas edificaciones: el templo, el convento, la plaza pública, las calles, las casas a la europea, la cárcel, el molino, los caminos reales, los mesones y ventas. En el campo, el ganado[9], nuevos cultivos, nuevos árboles, norias, nuevos sistemas de explotación y por ello de fisonomía de la tierra. Todo ello indicaba la presencia de la civilización española[10]. Pero también en el ámbito de la vida cotidiana, de los modos de alimentarse, vestir y divertirse, de sepultar a los muertos. Nuevos ritos y ceremonias adquieren carta de naturaleza para remontarse hasta más allá del fin de los tiempos coloniales.

7 *Ibidem,* pp. 233-234.
8 El pleito respectivo ha sido estudiado por Urquiola y Somohano, en las obras citadas en este trabajo.
9 Cárcer y D. se ha ocupado ya del trasplante de animales, plantas y productos de España al Nuevo Mundo. Un listado rápido de elementos que se sumaron a la cocina indígena o que permanecieron en el espacio gastronómico español puede verse en las páginas 18-19. Más adelante se extiende en detalle de cada *item*. Véase Mariano de Cárcer y Disdier, *Apuntes para la historia de la transculturación indoespañola, México*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, 498 p.
10 Peggy K. Liss, *Orígenes de la nacionalidad mexicana, 1521-1556. La formación de una nueva sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 226.

Además de estos elementos de la cultura material, estaban, y en forma superior, el lenguaje castellano y el antiguo latín, las nuevas ideas, la religión, el sistema político y su encuadre ideológico, la justicia y sus valores.

Finalmente, la colonización implicó un poblamiento u ocupación del territorio[11] por gente de distintas mentalidades, religión e ideología y su interrelación y convivencia espacial bajo esquemas de trato e intercambio establecidos por los colonizadores, *i. e.*, la división y segregación racial, la estratificación debida a la posición, méritos, sangre o nobleza de cuna, así como la subordinación expresa en el deber de pagar prestaciones en bienes y servicios (real tributo y encomienda).

Hoy es relativamente sencillo reconocer qué es lo que constituyó la aportación europea al Nuevo Mundo, a las tierras continentales incorporadas al dominio de la Corona castellana. Todo parece natural y familiar. Por eso podría decirse en globo que todo es producto de la colonización. Por ello, si queremos llegar al momento en que el proceso comienza para determinar cómo sucede y qué es lo primero que llega a los lugares de avanzada o frontera del reino de la Nueva España, hay que partir del tiempo en que tales lugares permanecían ajenos a toda presencia española.

Ocupación del territorio de Tlachco

Luego de un lustro de haberse fundado el pueblo de indios de Querétaro sin intervención ninguna de europeos, (*circa* 1531), comenzó la ocupación de las tierras de la periferia para fines estrictamente ganaderos, en serranías antes jamás explotadas, o para propósitos mixtos, agropecuarios, mediante el proceso de mercedación. De esta manera en la segunda década del siglo XVI

11 Rosario Gabriela Páez Flores, *Pueblos de frontera en la Sierra Gorda queretana, siglos XVII y XVIII*, México, AGN, 2002, p. 30.

quedaría saturada toda la porción territorial circundante de Querétaro y sus pueblos sujetos.

Por otra parte, cuando los colonos comenzaron a asentar sus casas en el pueblo, no se delimitó una franja o barriada para que esto tuviera lugar. Así vivirían entremezclados hasta la segunda mitad del siglo siguiente, cuando se acelera la despoblación indígena del casco de la ya ciudad, aunque no desapareció del todo el entreverado racial en la muy señorial urbe.

La inserción de la cultura medieval

En el rubro de la cultura superior o superestructura, la colonización española en la comarca fronteriza de Querétaro en las primeras cuatro décadas del siglo xvi[12], significó el traslado de una concepción vigente en España, *i.e.* en Europa, que provino y se prolongó desde la Edad Media[13]:

a) La jerarquización o gradación tanto en lo político como en lo social[14].

b) La doctrina cristiana o cristianismo, como valor cultural de Occidente[15].

12 Véase mi libro *Mercedes reales en Querétaro. Los orígenes de la propiedad privada, 1531-1599,* Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1996, 433 p. Han publicado trabajos sobre la colonización española en esta comarca: Lourdes Somohano Martínez, *La versión histórica de la conquista y la organización política del pueblo de indios de Querétaro,* Querétaro, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores Monterrey, 2003, 110 p. y José Ignacio Urquiola Permisán, *et. al.*, *Primeras noticias sobre la conquista, posesión, límites y encomenderos del pueblo de Querétaro,* Querétaro, Municipio de Querétaro, 2006, 342 p.

13 Sobre los signos medievales prevalecientes al tiempo de la Conquista, véase Luis Weckman, *La herencia medieval de México,* 2ª ed., México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 1994, 680 p., pássim.

14 Ricardo García Villoslada, *Edad Media (800-1303)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1953, p. 34. En lo político el concepto de la soberanía y de la realeza, así como de las relaciones sociales privilegian el espíritu cristiano y humanitario.

15 El concepto es expuesto por Hay, en las palabras siguientes: «Por ello, la figura de Cristo, el Salvador del mundo, majestuosamente entronizado en el centro de la cruz, flanqueado por los símbolos de los evangelistas y rodeado por los doce apóstoles, es una imagen que dominará toda la Edad Media, condicionando la concepción

c) La devoción mariana.

d) La dualidad esencial del hombre en alma y cuerpo, traducida en un doble armazón institucional: el Estado y la Iglesia[16].

e) El rey protector de los débiles, fuente de justicia, defensor y propagador de la fe[17]. La más alta responsabilidad del rey es la protección de la Iglesia de Cristo. Él mismo es vicario de Cristo en su reino.

f) El corporativismo. El mundo es una superposición de cuerpos grandes, medianos y pequeños. La Iglesia es el cuerpo místico de Cristo. El Estado agrupa a otras corporaciones[18], como las provincias, las universidades, las órdenes religiosas, las cofradías, las comunidades o pueblos, los gremios y las familias. La nota esencial de estos cuerpos sociales es la personalidad jurídica, por supuesto, una creación ficticia del sistema jurídico.

del mundo por parte de los contemporáneos —en el estudio de la Naturaleza, la Historia, la Geografía—, así como su actitud ante la sociedad y los deberes públicos. La búsqueda de la última verdad, como la búsqueda de la autoridad última, se remontan a una sola fuente: la doctrina de Cristo». Véase Denys Hay, «El concepto de Cristiandad» en David Talbot Rice (dir.), *La Alta Edad Media*, 2ª ed., trad. de Mireia Bofill, Madrid, Alianza, 1971, p. 328. El cristianismo medieval propagado por la colonización española, aunque mantenía la diferenciación racial, proveía de un ideario unitario de hermandad espiritual como cristianos. Como lo señala Martín: «La Iglesia medieval, al colocar la comunidad de la fe por encima y en contra de la comunidad y la oposición de la sangre, despertó y favoreció sistemáticamente una conciencia unitaria de impronta eclesiástica». Véase Alfred von Martin, *Sociología de la cultura medieval,* 2ª ed., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970, p. 45.

16 Esas dos ideas provenían de la visión del mundo antiguo. Véase Hay, *op. cit.,* p. 338.

17 Jacob describe así este rasgo de la monarquía medieval: «[...]el Derecho público medieval está formado por las disposiciones y órdenes del rey y por sus medidas administrativas como guardián del bienestar común y como dispensador de la justicia. Para las mentes medievales el Estado no es otra cosa que el monarca en su doble condición de protector y de magistrado». Véanse E. F. Jacob, «El pensamiento político», en Universidad de Oxford, *El legado de la Edad Media*, trad. de Jesús Navarro de Palencia y Francisco Javier Osset, Madrid, Ediciones Pegaso, 1950, p. 656; Enrique Villalba Pérez*, La administración de la justicia penal en Castilla y en la corte a comienzos del s. xvii,* Madrid, Actas, 1993, pp. 20-21.

18 Parecen muy a propósito de esta temática las siguientes palabras de Jacob: «[...] la Edad Media nos ha dado la visión más real y verdaderamente característica del Estado como unidad en la pluralidad, como comunidad de comunidades, cada una de las cuales posee su vida y autoridad propia, y realiza la tarea esencial para el bienestar de la comunidad a su propio modo». Véase Jacob, *op. cit.,* p. 690.

g) Sistema jurídico. La vigencia de la codificación alfonsina de las Siete Partidas, producto genuinamente medieval. Tal es el *corpus* que se traslada y aplica en esta tierra recién incorporada al dominio castellano.

Este ideario debía ser trasladado en el terreno de los hechos de la presencia española en los territorios que gradualmente se iban incorporando a la Corona. Para ello era precisa la intervención y acción de un amplio contingente de diversos agentes: oficiales reales, ministros de justicia, escribanos o fedatarios, prelados y sacerdotes.

La evangelización

El proceso que condensa la obra de implantación de la cultura occidental en Querétaro es el de la evangelización. Correspondió a los frailes franciscanos ser los primeros dedicados a la conversión de los gentiles, y quienes dirigieron la organización de la feligresía en torno a los primeros templos cristianos en la comarca. Antes de 1584 había al menos tres templos en ella: uno en el centro del pueblo de Querétaro, otro en el pueblo de San Francisco Galileo y otro más en el pueblo de Santa María Magdalena.

Antes que instruirlos en las prácticas de gobierno y en el modo de impartir justicia, los indios eran adoctrinados en las creencias y prácticas religiosas cristianas. Teniendo buenos cristianos, lo demás era más sencillo. De ahí que el modelo de funcionario de la república de naturales debiera *prima facie* ser un buen cristiano, de buenas costumbres.

La Iglesia, con sus misioneros de varias órdenes, fue agente decisivo en la constitución de la sociedad hispanoamericana. Primordialmente se buscaba la cristianización y educación «política» de los nativos.

En el convento franciscano de Querétaro se llevaba a cabo una importante labor cultural: se enseñaba a leer y escribir

el castellano, y se daban lecciones de teología y moral a sus moradores[19].

En el escenario del vacío de poder y de la incertidumbre ocasionada por el derrumbe del orden nahua, la implantación de valores europeos de la etapa final de la Edad Media acusó un proceso de transición, en el que los viejos valores del mundo prehispánico y los nuevos valores occidentales, las antiguas maneras de pensar y los modos de vida y los nuevos parámetros existenciales, se entremezclaron y coexistieron. Gran parte del acervo cultural de los pobladores de Mesoamérica fue destruido, excluido del esquema de la cultura conquistadora, sobre todo por el criterio principal de la Conquista: la nueva religión del catolicismo impuesto a la población indígena. Escribe Enrique Florescano que la colonización del Nuevo Mundo fue considerada un proceso paralelo a la evangelización de sus criaturas[20]. Es una cuestión de contextos, yo creo que la evangelización es un proceso incluido en la colonización española.

Con motivo del pleito por la jurisdicción eclesiástica sobre el pueblo de Querétaro y sus estancias, Pedro de Yepes, canónigo, y Álvaro Gutiérrez, mayordomo de catedral de Michoacán, sostenían ante Antonio de Godoy, justicia mayor de Chichimecas, que su obispo había colonizado la comarca:

> [...] demas de la posecion y poseciones que el dicho obispo de Mechuacan tiene de munchos años a esta parte de toda estas tierras comarcanas y de los Chichimecas que en ellas estan y rresiden que el dicho obispo nuestra parte a paçifficado esta tierra toda destos dichos chichimecos bautizandolos y dotrinandolos y atrayendolos en poliçia de donde a benydo estar paçifficos y asosegados y an dado lugar a que se pueblen y hagan estançias donde tengan y tienen los españoles sus ganados como por estar

19 Ciudad Real, *op. cit.,* p. 74.
20 Enrique Florescano, *El ocaso de la Nueva España,* México, Clío, 1996, p. 42.

> muy mas çercanos al dicho su obispado que otro nyngun obispo como es publico y notorio y por la discripçion de la tierra paresçe y ansimysmo porque el dicho obispado e yglesia catredal nuestra parte reciben y an rreçevido bienen y an benydo a admynystrar los santos sacramentos por todas estas tierras y comarca y el dicho obispo nuestra parte los a venydo munchas bezes personalmente a los visitadores ansi a los naturales como a los españoles que por aqui rresiden y tienen sus estançias y haciendas [...][21].

Los primeros predicadores habrían sido los franciscanos, por comisión del obispo michoacano, como lo declaró en 1556 el español Juan Rico de Rojas, quien dijo tener cinco años de residir en el pueblo de Querétaro:

> [...] y que en este dicho tienpo a visto visitar este dicho pueblo y estançias comarcanas a el a los dichos frayles françiscos de Acanbaro que lo visitaban por de Mechoacan a lo que este testigo le paresçe por ser los frayles de Acanbaro y que en lo demas de los diezmos que en lo del año de quarenta y nueve y zinquenta vyo este testigo que lo cobraron los de Xalisco destas estançias aqui comarcanas y que despues aca a visto cobrar los dichos diezmos de la parte de Mechoacan [...] [22].

Por semejante tenor, Juan Sánchez de Alanís, otro peninsular de los más antiguos colonizadores de Querétaro, declaró haber:

> visto muchas bezes visitar este dicho pueblo y algunas estançias a el comarcanas a los frayles de Acanbaro que es pueblo que esta en la provinçia de Mechoacan y que en quanto a los

21 Archivo General de Indias (AGI), Escribanía de Cámara, leg. 159B, rollo 11, petición, estançia de Guanajuato de Rodrigo Basquez, provincia de Michoacán, enero 13 de 1547, fs.1r-2v.
22 *Ibidem,* testimonio, Querétaro, febrero 24 de 1556, f. 39r.

> diezmos que sienpre los a visto pagar a los dezmeros de Mechoacan hasta que los binyeron a tomar y cobrar los del obispado de Jalisco que los cobraron ellos y los de Mechoacan de buelta hasta el año de zinquenta y uno que se puso la mojonera se averiguo y quedo por de Mechoacan y ansi an cobrado los arrendadores de Mechoacan hastâ aora tres meses poco mas o menos que lo binyeron a cobrar los dichos diezmos de las dichas estançias a este pueblo comarcanas de la parte de Mexico[23].

El pago del diezmo en el pueblo de Querétaro sin duda constituye una manifestación de las instituciones trasvasadas del Viejo Mundo al reino novohispano. El pago del diezmo no es medieval, pero sí es definido por una ley bajomedieval, como lo es la codificación alfonsina de Las Siete Partidas[24].

La encomienda

Los indios fueron considerados como sujetos afectados de cierta incapacidad jurídica que los asimilaba a los miserabiles o rústicos del derecho castellano. De ahí que requerían de protección, de un estatuto de privilegio para su beneficio. Por otro lado, en su conjunto, pueblos enteros fueron colocados al cuidado —en encomienda— de un conquistador, a quien sin entregarle la tierra de los encomendados, se le concedió el derecho a percibir el real tributo que los indios antes pagaban a los señores o tlatoanis. Así, los indios del pueblo de Tlachco estuvieron encomendados a varios españoles. Desde la gobernación de Jalisco, Nuño de Guzmán otorgó la encomienda a algunos de sus súbditos. Finalmente, la encomienda quedó en manos de Juan Jaramillo, un

23 *Ibidem,* testimonio, Querétaro, febrero 24 de 1556, f. 41v.
24 La ley primera de la primera Partida establece qué cosa es diezmo. Véase *Las Siete Partidas del rey D. Alfonso El Sabio, glossadas por el Sr. D. Gregorio López, del Consejo Real de las Indias*, edición de Joseph Berní y Catalá, Valencia, Imprenta de Benito Monfort, 1767, Primera Partida, p. 320.

conquistador que llegó con Hernán Cortés, la que a su muerte pasó a sus herederos[25]. En esta institución se han querido ver algunos rasgos feudales o medievales. De cualquier modo, es una obra de la colonización española[26].

El sistema político

El Estado español amplió sus límites territoriales y jurisdiccionales, la soberanía, a nuevos territorios. En él afincó sus instituciones, muchas de ellas de cuño medieval, y estableció inéditas formas de gobierno atenta la particularidad del fenómeno indiano:

a) En lo político: el justicia mayor, delegado del monarca, la inserción del cabildo como formato gubernativo para los indios. Una de las principales preocupaciones de la Corona española respecto al gobierno de los naturales fue el modelo político a seguir, toda vez que se desmanteló el sistema precortesiano. Instruir a los indios en policía, significó entonces conducirlos a tener un gobierno cabildal, electivo, rotativo, selectivo y fragmentario. El diseño resultó exitoso en el caso de Querétaro, pues subsistió hasta el final de la era colonial[27].

b) En lo social: la separación de repúblicas, criterio racial[28].

c) En lo económico: la encomienda. La mercedación de tierras, como recompensa por méritos.

d) En lo jurídico: la personalidad comunitaria, *i.e.* del pueblo, entendido como la colectividad residente en un asentamiento

25 Juan Ricardo Jiménez Gómez, *La república de indios en Querétaro. Gobierno, elecciones y bienes de comunidad, 1550-1820,* México, Miguel Ángel Porrúa, 2008, p. 305, 309 y 435.
26 Sobre la encomienda no puede soslayarse el estudio de Silvio Zavala, *La encomienda indiana*, 2ª ed., México, Miguel Ángel Porrúa, 1973. Véanse al respecto de la encomienda de Querétaro mi obra *Mercedes reales,* además de los trabajos de Somohano y Urquiola, ya referenciados.
27 Jiménez Gómez, *La república de indios..., op. cit., pássim.*
28 Américo Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Madrid, Grijalbo-Mondadori, 1983, pp. 53-55.

urbano, como titular de derechos y obligaciones, el juicio ordinario castellano según las Siete Partidas[29], los contratos medievales, de acuerdo a las cartas-modelo contenidas en las Partidas, control del comercio y del mercado a cargo del juez real[30], ante la inexistencia de cabildo español.

La justicia del rey

Los primeros oficiales reales encargados de administrar justicia llegaron a Querétaro alrededor de 1540. Su presencia obedecía a la información judicial previa al otorgamiento de mercedes reales de tierras en la zona, así como a la ulterior toma de posesión según el ritual del sistema jurídico castellano de cuño medieval. De manera discontinua, ese funcionario conocido como justicia mayor de Chichimecas, se trasladaba desde el pueblo de Xilotepec, a medio camino entre la ciudad de México y el pueblo de Querétaro, a impartir justicia o a realizar los actos dominicales ya señalados[31].

En los actos judiciales que practicaron los justicias españoles en Querétaro y su comarca, se vaciaron símbolos y fórmulas que reflejan la visión religiosa. Los comparecientes y testigos debían jurar «por el nombre de Dios e de Santa María su madre e por la señal de la cruz [...] e por las palabras de los santos evangelios», lo cual hacían tanto españoles como los indios cristianos. Por 1536, los indios que no eran cristianos, chichimecas y tarascos, juraban «según lo prometen ellos»[32].

Mas no solamente los españoles ejercieron actos de justicia. Los curiales indios, entre ellos el gobernador y los alcaldes, desarrollaron una práctica judicial en asuntos de naturales en materia

29 Paolo Grossi, *El orden jurídico medieval,* Madrid, Marcial Pons, 1996, pp. 142-143.
30 Villalba, *op. cit.,* p. 151.
31 Este proceso lo he tratado en mi libro *El sistema judicial de Querétaro, 1531-1872,* México, Miguel Ángel Porrúa, 1999.
32 Urquiola, *op. cit.,* p. 154.

de tierras, sucesiones y transgresiones leves. Por otro lado, los escribanos de la república redactaron instrumentos o actas notariales a la usanza del formulario español. Sólo la rudeza y simplicidad del modo de hablar y de escribir de los indios sirve para atribuir a mano indígena su elaboración.

Ciertamente, el sistema jurídico y judicial implantado por los colonizadores requirió de una vía escrita para materializarse. En este terreno, la escritura del castellano fue una presencia inequívoca de la cultura castellana en Querétaro. Los escribanos y los jueces indios usaron la lengua castellana para redactar sus actas, pero, y aquí está lo interesante, también se valieron del otomí con los caracteres del alfabeto romano. La presencia de préstamos lingüísticos en esta lengua aborigen, como albacea, testamento, gobernador, fiscal, testigo o Dios, evidencian una adecuación cultural de gran profundidad.

Juicios criminales. La aplicación del Derecho castellano

El sistema judicial aplicable en el distrito de la alcaldía mayor de Querétaro, fue implantado como una reproducción a rajatabla del sistema judicial castellano vigente en el siglo xvi. Aunque se dispuso que se atendiera a la costumbre jurídica precortesiana cuando no entrara en colisión con los valores del modelo europeo, en el caso de esta jurisdicción local no aparece ninguna mención a tales usos indios en los juicios que se conservan de 1580 a 1599. Hubo entonces un trasplante cultural como producto de la misma Conquista[33]. Este proceso no fue arbitrario, puesto que había asideros doctrinales de gran autoridad para adoptar aquella decisión. De acuerdo con los juristas medievales Baldo de Ubaldis y Bartolo de Sasoferrato, «según Derecho», el orden

33 Francisco González de Cossío, *Apuntes para la historia del jus puniendi en México,* México, Universidad Autónoma de Queretáro, 1963, p. 63.

jurídico de un reino debía extenderse a los territorios que se le acrecentaran[34].

En la monarquía española, la justicia ordinaria se dividía en alta y baja. La alta compete al rey, a los reales consejos –para Nueva España, el de Indias– a las reales audiencias y chancillerías, en suma a los tribunales superiores, donde se deciden las últimas instancias: apelación, denegada apelación, suplicación, denegada suplicación, segunda suplicación y suplicación extraordinaria. La baja justicia toca a los jueces provinciales, locales o municipales, a quienes corresponde la tramitación de los pleitos y causas en primera instancia. Los dos niveles mantenían una relación dependiente y directa. Por ello, la justicia que se impartía en el pueblo de Querétaro sólo era un espacio de un circuito mayor que lo era el sistema judicial del reino de la Nueva España. No hubo entonces directrices específicas para la aplicación de la justicia en Querétaro. De este modo, es preciso recurrir a los grandes trazos del sistema judicial bajo el supuesto de que en ello se comprende la baja justicia regional.

Delitos y penas

El catálogo de los delitos cometidos por los reos de la cárcel pública revela un modo de ser de la población. El mal, la desviación de las conductas y la criminalidad estaban presentes de manera palpable, alejando la visión de una idílica comunidad de indios tutelada por la vigilante mirada de los frailes franciscanos. Incluso los indios más ligados a la clerecía, como los cantores de la iglesia o sus fiscales, llegaban a incurrir en delitos como la embriaguez, las injurias y las heridas. La incidencia criminal refleja de este modo las contradicciones de una coexistencia fundada en los criterios de orden, religiosidad y piedad preconizados por los

34 Juan Manzano, *Historia de las Recopilaciones de Indias,* Madrid, 1950, v. I, p. 6. Es cita de González de Cossío, *Historia, op. cit.,* p. 74.

valores de la cultura occidental impuesta apenas en medio siglo en la comarca. Es pertinente acotar que las crónicas de fines de la centuria y comienzos del Diecisiete omitían cualquier referencia que descubriera esta realidad de la existencia del crimen en el pueblo de Querétaro. Sin embargo, los casos criminales no dan pauta para la elaboración de generalizaciones tan ambiguas como la siguiente: «Los españoles golpeaban a sus esposas y maltrataban a sus vecinos. Los indios se emborrachaban, reñían, robaban. Los negros y los mulatos golpeaban a los indios, robaban a sus dueños y violaban a las mujeres. Todos en un momento u otro peleaban entre sí»[35].

Veamos un caso criminal en el cual se aprecia un claro referente del Derecho medieval que recién se estaba imponiendo en esta región fronteriza al norte de la capital del reino novohispano. El alcalde mayor de Querétaro Pedro Lorenzo de Castilla la dictó en un juicio criminal seguido por Diego Muhu contra Francisco Dahy, ambos indios, por heridas: «Visto e fallo por la culpa que contra él resulta al dicho Francisco Dahy indio le debo de condenar y condeno en un peso de oro común que aplico para la cámara de Su Majestad y en la pena de la sangre y armas con que delinquió que aplico a quien de Derecho le pertenece y en las costas procesales»[36].

La misma decisión se tomó en un proceso por maltrato conyugal contra un indio. Dice la sentencia: «En este dicho día, mes y año el dicho alcalde mayor dijo que mandaba e mandó que los dichos Tomás y María se hagan amigos y esto hecho se suelte el dicho Tomás indio con que se le notifique no trate mal a su mujer so pena que será castigado por todo rigor de Derecho y

35 John C. Super, *La vida en Querétaro durante la Colonia, 1531-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 34.
36 *Diego Muhu qontra Francisco Dahy por lo aver herido,* sentencia, Querétaro, enero 12 de 1599, Archivo Histórico de Querétaro, Judicial, siglo xvi, Criminal, exp. 30, f. 4r.

que pague la pena de la sangre que aplico a quienes pertenece y las costas...»[37].

En otro proceso por heridas contra un mayordomo español del cacique don Diego de Tapia, el juez real condenó a Juan de Rivera a pagar un peso de oro común para la cámara de Su Majestad y «en la pena de la sangre» aplicada «a quien de Derecho le pertenece y le apercibo y mando que de aquí adelante no maltrate los indios so pena que será castigado por todo rigor de Derecho...»[38].

Los tipos de crímenes, la criminalidad y la justicia criminal son elementos conceptuales e ideológicos de la civilización europea, como una doble cara de la misma aculturación española. Son las primeras noticias de una sociedad pluricultural, en un pueblo de indios donde los vecinos españoles apenas cuentan media centuria. Un auto cabeza de proceso del alcalde mayor tiene hondas implicaciones de la nueva visión jurídica y cultural, mentalidad europea y valores medievales insertos en la misma. En esta muestra judicial se aprecia cómo también los delincuentes son vehículos de actitudes culturales:

> En el pueblo de Queretaro en diez y seis días del mes de abril de myll y quinientos noventa y nueve años don Pedro Lorenzo de Castilla alcalde mayor por su majestad en este pueblo dixo

37 *Maria Emeguy qontra Thomas Equina su marido por heridas,* auto, Querétaro, junio 4 de 1599, Archivo Histórico de Querétaro, Judicial, siglo xvi, Criminal, exp. 61, f. s/n.

38 *Francisco Dao qontra Juan de Ribera español en razon de averlo herido y aporreado,* sentencia, Querétaro, marzo 15 de 1599, Archivo Histórico de Querétaro, Judicial, siglo xvi, Criminal, exp. 42, f. 3r. Otros casos son: exp. 52, 1599, *Diego Galambao yndyo qontra Juan Xpoval yndyo por heridas;* exp. 66, 1599, *Pablo Garçia yndyo qontra Alonso Guerrero hijo de Francisco Guerrero por averlo herido,* sentencia, Querétaro, junio 16 de 1599, f. 6v; exp. 90, 1599, *Nicolas Etzoguy qontra Antonio Gonçalez por averle dado un puyazo en un ojo,* sentencia, Querétaro, agosto 3 de 1599, f. s/n; exp. 95, 1599, *De oficio qontra Juan Codornyz y Juan Francisco por aver herido a Juan Yaxy yndyo,* sentencia, Querétaro, agosto 30 de 1599, f. s/n; exp. 96, 1599, *De oficio y por querella de Marcos Garcia qontra Francisco Fernandez y el dicho Marcos García sobre averse herido el uno al otro,* sentencia, Querétaro, agosto 25 de 1599, f. s/n.

> que a su noticia a venydo que un español que rreside en este pueblo que se llama Alonso Gonçalez ques alto de cuerpo y tuerto de un ojo que es un honbre enbustero yncorregible y fazineroso ynquieto pendençiero disfamador de mugeres casadas biudas y donzellas honradas y de hombres honrados diziendo que son putas y los honbres cornudos y que las dichas mugeres estan publicamente amançebadas y tiene por costunbre de escrevir cartas de su mano y letra a muchas personas diziendo que sus mugeres y hermanas y hijas son putas y estan amançebadas y otras cosas semejantes que a sido esto causa de muchos escandalos y rrebueltas en este pueblo entre gente honrrada del y a hecho y haze y dize muchos embustes levantando falsos testimonios a gentes honradas y buenos xptianos y dizen ques ladron de cavallos y que fue açotado por delytos en Castilla y es muy perjudiçial en esta republica como se averiguara y para lo castigar conforme a sus delytos de su oficio mando hazer y hizo las diligencyas informacyon siguiente y lo firmo[39].

Un delito de nuevo cuño fue el de carniceros, esto es robadores de carne para comérsela. Los indios se aficionaron a la carne vacuna y ovejuna, muchos los cazaban en el monte. No podría decirse que se tratara de delincuentes famélicos. Una vez capturados eran conducidos a la real cárcel:

> En el pueblo de Queretaro sabado cinco días del mes de henero de myll e quinientos y nobenta y un años Duarte de Tovar tenyente de alcalde mayor en este pueblo y su jurisdicion haciendo visita de carçel entre otros presos que en ella estaban se hallaron dos yndios questan presos por carnyceros matadores de carne agora los cuales se llaman Diego Enxeny y Lucas Etze

39 *De oficyo de la real justicia del pueblo de Querétaro contra Alonso Gonçalez español sobre ser disfamador de mugeres casadas y otros delytos y ser embustero,* auto, Querétaro, abril 16 de 1599, Archivo Histórico de Querétaro, Judicial, siglo xvi, Criminal, exp. 49, f. s/n.

> naturales que dixeron ser deste pueblo a los quales prendio Juan de la Cruz alcalde lo qual visto por el dicho tenyente y que la causa debe ser sumaria dixo que condenaba y condeno a los dichos yndios y a cada uno de ellos en cinquenta açotes y en tres messes de serbiçio lo cual cumplan so pena de pagar la pena doblada y de lo que se bendiere su serbicio se pague las costas y lo demas sea para ellos y ansi lo probeyó y firmolo lo qual se les entregó[40].

Como se aprecia en el párrafo transcrito, una nota distintiva de este nuevo sistema judicial es la colaboración de los justiciales indios, de un subsistema de justicia, pues los prendían y llevaban a la cárcel pública.

Los criminales indios

Para los indios, la presencia española en la región significó el advenimiento de una ideología jurídica distinta. En el catálogo de crímenes del sistema castellano hay varios que coinciden con la tipicidad precortesiana, como el homicidio, el adulterio, el robo, la violación, por citar algunos, pero hay otros que no figuraban en los códigos sociales de los indios, como el amancebamiento, por ejemplo. Inversamente, hay conductas delictuales precolombinas que dejaron de serlo con la colonización europea, como la embriaguez o el uso de insignias no correspondientes al rango del sujeto. En este desfase es donde se debe poner atención, porque sería un factor explicativo del porqué hay tal incidencia criminal en determinado delito por parte de los indios.

40 *Libro de bisitas de carçel deste año de 1590 [a 1592],* Querétaro, enero 5 de 1591, Archivo Histórico de Querétaro, Judicial, siglo XVI, Criminal, exp. 15, f. 7v.

Las cárceles

La cárcel es un elemento físico del sistema judicial castellano introducido por la civilización europea. Sin embargo, no se edificó de inmediato a la llegada de los españoles. Mientras, se continuó asegurando a los reos con el cepo, un artilugio de factura y función precortesiana en el sistema judicial indio. Hubo cárcel al menos desde 1570. El edificio, situado en la plaza pública, fue construido a expensas de los bienes de comunidad, y la custodia estaba a cargo de ministros indios. Las únicas autoridades que podían mandar poner presos en la cárcel eran el alcalde mayor y el gobernador y los alcaldes de la república de naturales. En realidad había dos clases de cárceles, la pública, de la cual me ocuparé más en detalle, y las privadas, que eran los obrajes, establecimientos fabriles donde se tejían paños y jergas, en la cual laboraban trabajadores encerrados por deudas o por haber sido vendido su servicio.

La vida en la cárcel suponía un mundo aparte, un espacio segregado, mutilado, cuyo tiempo transcurría sin alteraciones, como no fuera el de las grescas internas que eran de suyo casi naturales, y las fugas o sus conatos.

Visita de cárcel

La legislación colonial –en realidad de cuño medieval– ordenaba que el justicia mantuviera un permanente control sobre la cárcel y sus habitantes, a través de una institución procesal y gubernativa llamada propiamente «visita de cárceles». El alcalde mayor era el agente de la real justicia en el pueblo, y entre sus deberes estaba el velar por el bienestar de los miserables y de los pobres, entre los que se incluía a los presos de la cárcel. También este oficial real visitaba las cárceles privadas, esto es los obrajes. Tal intervención estaba fundada en el principio de justicia, y más aún en el de la caridad y la misericordia que un delegado de la monarquía debía

dispensar a los súbditos más necesitados de protección, independientemente de su condición de delincuentes.

A través de la visita del alcalde mayor se perciben los detalles de la vida en encierro. Iba el magistrado acompañado del escribano real y del alguacil mayor y sus ministriles. La visita ordinaria se practicaba los sábados. La extraordinaria en ocasión de las festividades de la Semana Mayor y de las Pascuas. Esta visita era efectiva, porque la comitiva ingresaba al recinto, como puede colegirse por la necesidad de seguridad de los reos, aunque esto implicaba alguna incomodidad y riesgo para los visitadores. El alcalde mayor y su escribano certificaban la población de presos, y «visitaban» a cada uno de ellos, es decir, atendían el caso particular de cada sujeto, quien exponía verbalmente el motivo de su prisión y en su caso las quejas que tuviera contra los carceleros o por el retardo del giro de su causa[41]. Pero no todos los presos eran visitados, sino sólo aquellos que deseaban comparecer ante los visitadores.

Durante la visita, el alcalde mayor podía dar a servicio al reo que le parecía conveniente. Sobra decir que en un pueblo de indios, la inmensa mayoría de los habitantes de la cárcel eran de esta clase, aunque había mestizos, negros, mulatos y algún que otro español. También es pertinente destacar que los indios eran los que se daban en servicio, porque el alcalde mayor ejercía un poder jurisdiccional especial sobre estos menores, y estaba facultado para decidir lo que creyera más benéfico para ellos.

Muchos indios no hablaban el castellano, por lo cual la visita se desahogaba por medio del intérprete de la audiencia, ya fuera naguatlato de otomí, tarasco o chichimeca.

Otra manera de aliviar el abigarramiento de presos era admitir la fianza carcelera o comentariense[42]. Ésta consistía en que

41 *[Pablo Sánchez contra Juan Martín, por tener un caballo que le hurtaron],* visita, Querétaro, febrero 20 de 1581, Archivo Histórico de Querétaro, Judicial, siglo xvi, Criminal, exp. 2, f. 5r.
42 *Información criminal contra Rodrigo Hernández y Diego Peguero, por desacato a la*

una persona, a satisfacción del alcalde mayor, fiaba por el reo, y se obligaba a traerlo a la cárcel cada y cuando fuese requerido. Este mecanismo fue admitido casi siempre que se trataba de presos que sufrían en el encarcelamiento por su propio status, pues siendo superior al de los demás presos era objeto de ataques y fechorías por parte del resto que afrentaban su honor o lastimaban su orgullo; cuando el reo estaba muy enfermo y achacoso y, finalmente cuando durante el proceso había fundadas dudas sobre la culpabilidad del acusado. También se otorgaba para el mismo fin la fianza de la haz[43].

Más de una vez la cárcel fue sustituida por la carcelería del pueblo, lo cual significaba que el reo no podía ausentarse del lugar so pena de regresarlo a la prisión.

REMATE DE PRESOS

El remate de presos es otra institución del sistema judicial castellano. Los indios y negros son ofrecidos en pública subasta para que sirvan en las casas, en las labores y en los primeros obrajes del pueblo. De esta manera surgieron en esta región fronteriza las prisiones privadas, pues los obrajeros, a afecto de que no se les huyan los presos rematados los mantienen encerrados y con cadenas.

Los reos eran mano de obra apetecible por barata para ser empleada en el trabajo textil. La elevada población carcelaria daba lugar a que los reos ya sentenciados fueran «rematados», es decir, sus servicios eran vendidos al mejor postor. Éste, que

autoridad, 1584, Archivo Histórico de Querétaro, Judicial, siglo XVI, Criminal, exp. 6*; Proçeso de Juan Díaz español qontra Miguel Hernández mulato sobre una yegua que le hurtaron*, 1584, Archivo Histórico de Querétaro, Judicial, siglo XVI, Criminal, exp. 7.

43 *De oficio de la real justicia y por querella de Francisco Hurtado de Mendoça theniente de este pueblo qontra Alonso Pacheco de Leon por averse descomedido al dicho Francisco Hurtado y porque aviendo traydo presa una india por amançebada sin dar dello noticia a la justicia la deposito en su mesma cassa sin poderlo hazer,* auto, Querétaro, julio 6 de 1599, Archivo Histórico de Querétaro, Judicial, siglo XVI, Criminal, exp. 78, f. s/n.

era el obrajero o un encargado, pagaba por el servicio rematado una cantidad, la cual se empleaba para pagar a los acreedores del reo, la reparación del daño, la multa y los gastos de justicia. El reo contraía de esta manera una deuda que debía liquidar con su trabajo personal durante un plazo teórico de ciertos meses, al cabo de los cuales podría obtener su libertad. Pero ya en el obraje, el encerrado era «cebado» con préstamos o adelantos que iban aumentando su débito interminablemente, de modo que pocas veces lograba salir en el tiempo estipulado en el remate. Estas situaciones podían darse porque existía un marco teórico legal que las amparaba. Aparte, el sostenimiento de los reos en la cárcel era una pesada carga, ya que debía pagarse el alimento diario para los que no podían procurárselo ellos mismos o sus familias, médico y medicinas y un sacerdote que les dijera misa dominical. La caja de comunidad sufragaba estos gastos, por lo que si se lograba aliviar la muchedumbre recluida a través del remate, los ministros de justicia lograban obtener el pago de sus derechos judiciales y los obrajeros obtenían mano de obra barata y sometida; todos salían ganando.

La propiedad romano-medieval

Una de las principales instituciones jurídicas y económicas que fueron trasvasadas de Castilla a Querétaro y al Nuevo Mundo fue el sistema dominicial de la tierra.

Como en las gestas de la Reconquista, las huestes cristianas que avanzaban sobre las zonas de gentiles obtenían recompensas por sus méritos y servicios.

En la Nueva España, los conquistadores y sus aliados indígenas recibieron de su jefe Hernán Cortés las primeras mercedes, hechas en nombre de la real persona[44]. Luego vendría la confirmación

44 José Luis Martínez (ed.), *Documentos cortesianos*, v. I, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, 1990, pp. 74-75; Gisela von Wobeser, *La formación de la hacienda en la época colonial. El uso de la tierra y el agua*,

regia, acto jurídico-político que convalidó cualquier anomalía en su otorgamiento.

El reparto masivo de las tierras conquistadas comenzó con el virrey Antonio de Mendoza. Los bienes entregados a los mercenarios[45] eran tierras, aguas, montes, pastos, ventas y molinos. Conforme se incorporaban más espacios a la efectiva dominación ibérica, la tierra se repartía en caballerías y peonías[46], medidas que también huelen a medievo.

Así sucedió en la comarca queretana, al menos desde 1540[47]. Los bienes pasarían a los herederos y sucesores legítimos del causahabiente, y ya ni el mismo rey podía desposeer al propietario, al menos sin ser oído y por fuero y Derecho vencido, y mediante una indemnización.

La cultura material

Pero, y de no menor importancia, la colonización consistió en el trasvasamiento al Nuevo Mundo de la cultura material, de todo lo que significaba la vida cotidiana. La colonización se mostraba de mil modos: desde luego implicó la presencia primera de productos, actitudes, estilos, usos y costumbres inexistentes hasta entonces, y, además, radicalmente distintos a sus correlativos esquemas precortesianos. Mas no fue una imposición, toda vez

México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, p. 13 y 19.

45 Término de cuño colonial. Véase AGN, Tierras, v. 660, exp. 1, Don Miguel Pérez de Andaboya, Marqués de Buenavista con don Santiago de Villanueva sobre tierras, 1727, f. 126v. La referencia es al mercenario Juan Sánchez de Alanís, personaje central en la historia del pueblo de Querétaro.

46 Las medidas de tierras empleadas en las mercedes de Querétaro fueron: el sitio de ganado mayor, con forma de cuadrado, que medía 5 mil varas por lado (mil 755 hectáreas y 61 áreas); el sitio de estancia para ganado menor, de igual forma, que medía mil 333 varas y una tercia por lado (780 hectáreas, 27 áreas y 11 centiáreas); y la caballería de tierra, la cual tenía figura de rectángulo y medía mil 104 varas de ancho por 552 varas de ancho (42 hectáreas, 79 áreas y 53 centiáreas). Véanse éstas y otras medidas agrarias en Lucio Mendieta y Núñez, *El problema agrario de México*, 12ª ed., México, Porrúa, 1974, pp. 43-51.

47 Jiménez Gómez, *Mercedes reales..., op. cit.,* pp. 60 y 122.

que de forma natural los recién llegados, los europeos, trajeron consigo sus bastimentos, vestidos y gustos culinarios enmarcados en el único modo de vivir que conocían en el Viejo Mundo, a cuya vigencia no renunciaron.

Las expresiones de la civilización española en el rubro de la cultura material se pueden agrupar de la siguiente manera:

a) La ganadería. Especies como el ganado vacuno, caballo, mula, asno, puercos, gallinas, cabras y ovejas.

b) Implementos de agricultura, cultivos, obras de irrigación. El arado español, la yunta, el azadón, el bieldo, la noria, la acequia, la alcantarilla y el acueducto.

c) Vestido. La ropa de Castilla y de otros lugares de Europa, aunada a la de China.

d) Alimentación. Productos ultramarinos, aceite, vino, pasas, aceitunas, árboles frutales, azúcar, nuez, el trigo.

e) Armamento y sistemas militares. Las armas de fuego y las de acero. El caballo como arma y los perros. Las tácticas de campaña.

f) Medios de transporte y comunicación. El carro, la carreta, el sistema de mesones, el camino real, los caminos de las partidas de ganados, los caminos de herradura, las recuas.

g) Sistemas constructivos. La bóveda, las casas de calicanto, la distribución de las dependencias domésticas, los templos.

h) Diversiones. La fiesta de los toros. Peleas de gallos. El rodeo.

No trato en este trabajo del proceso de incorporación de los rasgos de lo indígena en lo europeo, porque rebasa la temática en la que se inscribe.

En la era prehispánica había un natural flujo de artículos en el eje Querétaro-San Juan del Río-Jilotepec-México, debido entre otras cosas a la relación de tributación y dependencia que ejercían los dos últimos centros urbanos sobre los dos primeros

asentamientos. El tameme era el único medio de transporte disponible, dado que se carecía, por ejemplo de vías lacustres o fluviales para usar canoas; por lo que toda la carga debió ser llevada y traída en las espaldas. De hecho, en toda la Nueva España siguió utilizándose este recurso pese a las constantes prohibiciones de las autoridades, que proponían la alternativa de construir caminos para las arrias y las carretas[48].

Los artículos del intercambio comercial precortesiano y el flujo de mercaderías fueron por esencia limitados. El producto principal fue el maíz y en menor medida el algodón. También figuraban pieles de animales, arcos y flechas, mantas de algodón y sal[49]. El catálogo faltante para el abasto debió ser de procedencia local y de una forma de la cual hasta hoy no se tiene noticia.

El rápido y eficiente desarrollo de los cultivos introducidos por los colonizadores españoles llegó a denotar la riqueza del pueblo de Querétaro a finales del siglo xvi. El cronista franciscano Antonio de Ciudad Real da esta estampa de la situación: «El pueblo de Querétaro es muy fértil, fresco y vicioso de uvas, granadas y higos, y otras muchas frutas de Castilla [...] crían mucho ganado mayor y menor, y cogen mucho trigo, porque la tierra es maravillosa para todo esto...»[50]. Por el mismo tenor va la descripción que hace el escribano real Francisco Ramos de Cárdenas en 1582. En la Relación de Querétaro enumera los frutos que se daban en el pueblo: uvas, granadas, duraznos, membrillos, limas, naranjas, limones, sidras, manzanas, peras, aguacates, entre otros. En la huerta del convento de los franciscanos se cultivaban pepinos, garbanzos y todo género de verdura que era vendida al vecindario. En cuanto a cereales, se sembraba trigo, maíz y chía. Los

48 Relación, apuntamientos y avisos que por mandado de S. M. di al Sr. D. Luis de Velasco, visorrey y gobernador y capitán general de esta Nueva España, [1550]; Instrucción a Martín de Enríquez, Aranjuez, junio 7 de 1568, en Ernesto de la Torre Villar, *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos,* v. I, México, Porrúa, 1991, pp. 103, 112 y 163.
49 Acuña, *op. cit.,* p. 217.
50 Ciudad Real, *op. cit.,* pp. 74-75.

indios sembraban, además de vid y árboles frutales, calabacillas, chilacayotes, tomates, jitomates y chile[51].

Por lo que respecta al ganado introducido por los españoles, predominaba el vacuno o mayor y el ovejuno o menor. La concesión de las mercedes de tierra desde circa 1540 acredita la vocación ganadera que la Corona atribuyó a Querétaro desde los primeros momentos de la presencia europea. Hay entre 1540 y 1562 más de un centenar de mercedes ganaderas[52].

En la Relación de Querétaro se da noticia de que en la región que abarcaba de San Juan del Río a Querétaro pastaban más de 100 mil vacas, 200 mil ovejas y 10 mil yeguas[53].

El gran despliegue de la ganadería rompió el esquema de explotación de los recursos naturales y la agricultura vigente en los tiempos precortesianos. Ahora los montes y pronto las tierras aledañas a las sementeras de los indios estuvieron repletas de reses, que, por otro lado, comenzaron a perjudicar los cultivos de éstos al ingresar a ellos, pues nunca se habían usado cercas o alambradas ya que no era necesario contener a las bestias. En 1551, los indios a través de su gobernador acudieron ante el virrey Luis de Velasco quejándose de que «algunos españoles, por su propia autoridad y sin tener para ello facultad alguna», habían asentado y cada día asentaban más estancias de ganado mayor y menor en gran daño de sus «labranzas y sementeras». Velasco expidió un mandamiento prohibiendo todo asiento sin licencia bajo apercibimiento de pérdida del derecho que tuviese el infractor, destrucción de lo edificado y multa de cien pesos[54].

51 Acuña, *op. cit.*, pp. 242-244. En la huerta del indio Hernando de León había higueras, viña, membrillos, duraznos y manzanos. Véase *Documentos inéditos para la Historia de Querétaro*, v. I, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1982, p. 90.
52 Jiménez Gómez, *Mercedes reales..., op. cit.*
53 Acuña, *op. cit.,* p. 223.
54 Mandamiento del virrey Velasco de octubre 9 de 1551, en Silvio Zavala, *Asientos de la gobernación de la Nueva España,* México, agn, 1982, p. 96.

La traza urbana

En la plaza pública del pueblo de indios de Querétaro, como expresión prístina de la colonización, se erigieron los símbolos máximos del imaginario colectivo: el templo y el convento, como expresión de lo divino[55]; las casas reales, emblemáticas del poder regio, como asiento del gobierno secular, terrenal; y el tianguis, como espacio nutriente de la comunidad, el centro del abasto de lo necesario para la vida material. En la plaza estuvieron situadas las fuentes de alimento espiritual y corporal. Todos los emplazamientos y la articulación urbana dependerían de este centro simbólico. Por eso el pueblo era una manifestación cristiana de la vida en comunidad, en «orden y policía»[56].

El pueblo, y aún más su plaza pública, era asiento del poder y del culto colectivo. Indudablemente, era ésta una concreción del marco teórico-político de la doctrina de las dos espadas[57], concebida como pieza fundamental de la constitución de los pueblos iberoamericanos.

Lo que debe destacarse es que el pueblo era una vía para alcanzar los principales objetivos de la colonización española: el control de los naturales y la facilidad para su conversión católica. Por otro lado, el pueblo indio debía edificar las sedes del *sacerdotium* y del *magistratum* y sostener su funcionamiento regular. En

55 Esta preponderancia del templo en la plaza central ya se daba en las urbes mesoamericanas. Ana Rita Valero de García Lascuráin, *Solares y conquistadores. Orígenes de la propiedad en la ciudad de México,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991, p. 47. Durante la dominación española, era «el corazón del pueblo». Véase Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 264.

56 Este criterio urbanístico está presente no sólo en los pueblos indios sino en toda ciudad colonial. Véase Georges Baudot, *La vida cotidiana en la América española en tiempos de Felipe II, siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 253-254.

57 La teoría de las dos espadas, como desarrollo del pensamiento cristiano en torno a Dios y el Estado, fue expuesta originalmente por el papa Gelasio I. Véanse Harold J. Berman, *La tradición jurídica de Occidente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 102; Fernando Prieto, *Lecturas de historia de las ideas políticas,* Madrid, Unión Editorial, 1989, p. 86.

su comienzo, el concepto estructural-funcional del pueblo no fue el de la producción de bienes y servicios de consumo, pues los indios poseían sementeras y ganados fuera de la cerca[58].

3. La gente

Los encargados de asentar y fijar estas prácticas sociales en las tierras nuevamente incorporadas eran soldados, pobladores, sacerdotes, comerciantes, aventureros, arrieros, gente común. Su mentalidad estaba anclada tanto en valores medievales como en atisbos renacentistas[59].

Los sujetos en quienes debía recaer la recepción o sostenimiento de estos valores eran por supuesto los pobladores de la comarca de Querétaro. Todos eran indios naturales de esta área cultural mesoamericana. Pero ¿quiénes eran? Un heterogéneo mosaico racial y cultural constituido por chichimecas, los originarios habitantes; otomíes, tarascos y algunos emigrados mexicas luego del derrumbe del Imperio tenochca[60].

Juan Sánchez de Alanís y Bartolomé Gómez, lo mismo que el tesorero Juan Alonso de Sosa, eran vecinos de la ciudad de México, pero tenían «tomadas y asentadas o pobladas» sus estancias en la comarca queretana. Algunos españoles recibieron solares dentro del pueblo de Querétaro por virtud de merced real[61], pero la mayoría adquirió casas, solares y huertas mediante enajenaciones

58 Por el carácter eminentemente agrícola de las sociedades prehispánicas, los indios vivían «diseminados en sus campos de cultivo». La congregación en pueblos de indios por obra de la colonización española modificó este esquema, pues ahora los indios debían vivir «en orden y policía», esto es, en caseríos urbanos. Véase Weckmann, *op. cit.,* p. 411.
59 Valero, *op. cit.,* p. 212.
60 Ciudad Real, *op. cit.,* p. 75.
61 El virrey Luis de Velasco comisionó a Juan de Villagómez, justicia de los Chichimecas, para señalar a los españoles que vivían en Querétaro sitios y solares para que edificaran sus casas. Mandamiento, Toluca, junio 6 de 1551. Véase Zavala, *Asientos..., op. cit.,* p. 191.

como ventas o donaciones. Muchos indios vendían sus bienes raíces[62] porque consideraban que no les eran de utilidad, cuando poseían otros en las afueras, o quizá porque la interrelación con los hispanos era incómoda para el estilo de vida del indígena.

A Juan Sánchez de Alanís se le atribuye haber hecho la traza para la fundación a la española del pueblo indio de Querétaro[63]. A Hernán Pérez de Bocanegra se le señala como el colono que trajo al primer religioso para adoctrinar a los gentiles[64] que se habían congregado en el Tlachco y luego fundaron Querétaro.

Sin embargo, el personaje estelar de la colonización fue el indio otomí, nacido en Nopala, un sujeto de Jilotepec, que antes de la Conquista era comerciante y traficaba en la frontera de Querétaro con los chichimecas, Conni, don Fernando de Tapia ya bautizado[65]. Aliado de Pérez de Bocanegra, pleiteó con la república de Jilotepec buscando la independencia del pueblo de Querétaro, y obtuvo el gobierno vitalicio de Querétaro. Fue un hombre muy piadoso, apoyó sin reservas la empresa evangelizadora, sostuvo a los franciscanos, vivía cristianamente y tenía hábitos a la usanza española. Convenció a los chichimecas y a otros otomíes de la irremediable realidad de la dominación española y avisoró en el cristianismo y la cultura occidental una vía idónea para la supervivencia de su nación.

Una descripción de la obra civilizadora de Fernando de Tapia aparece en la Relación de Querétaro elaborada por el escribano Francisco Ramos de Cárdenas. El momento se ubica en los primeros años de la llegada de los religiosos franciscanos luego de la fundación de Querétaro:

62 En el Derecho castellano, la clasificación de los bienes en muebles y raíces, todavía vigente, aparece en el título 17, Partida 2ª. Véase *Las Siete Partidas…, op. cit.,* Partida Segunda, p. 127.
63 Acuña, *op. cit.,* p. 232. Esta versión parece contradicha por la declaración de don Hernando de Tapia, fundador del pueblo de Querétaro, quien afirma que el pueblo duró fundado por lo menos cinco años antes de que llegasen los españoles a la región. Véase AGI, Escribanía de Cámara, leg. 159B, rollo 11, f. 267v.
64 Urquiola, *op. cit.,* p. 118.
65 Acuña, *op. cit.,* pp. 220-222.

> Vinieron después más religiosos, y dióse orden de hacer un monasterio, el cual hizo, y muy suntuoso, el dicho don Fernando, y casa muy apacible y huerta para los dichos religiosos. Dióse a ennoblecer esta tierra, así con plantas de Castilla, como con ganados mayores y menores y otras cosas [...] de que vino a ser hombre muy rico. [...] Sustentaba espléndidamente a los religiosos que administraban los sacramentos; hizo muy buen retablo en la iglesia deste pueblo; castiga[ba] mucho a los naturales que no acudían a misa los días del domingo [y] fiestas forzosas, y a los vagabundos. Ennobleció este pueblo, que es uno de los más lindos, y vistoso y regalado de frutas a sus tiempos, que hay en la Nueva España. Fue hombre de mucho pecho y que, por defender la jurisdicción deste pueblo y tierras del, trajo algunos pleitos. [...][66].

Las razas

De acuerdo a la ideología medieval que traían consigo los colonizadores, la sociedad novohispana fue organizada en un esquema estructural jerarquizado, basado en la diferencia racial y cultural inicial. Unos eran los cristianos y los otros los gentiles. Unos los blancos y otros los naturales. En otro sentido, los civilizados y los bárbaros. De ahí la separación jurídica y política en dos repúblicas: la española y la india.

Los españoles comenzaron a ser vecinos de los indios, esto es, en el pueblo alrededor de la mitad del siglo XVI. Para 1584 apenas llegaría su número a 100 colonos. La preeminencia de los europeos como pobladores del distrito quedó fijada en la Relación de Querétaro, cuando después de haberse ocupado el escribano de los indios regresa la población blanca, diciendo que debía seguir tratando de «lo principal»[67].

66 *Ibidem,* p. 242.
67 La mención de Ramos de Cárdenas es ésta: «por haber en el pueblo de Querétaro y su comarca más de cincuenta españoles, y en el de San Juan, algunos, he llevado el

Los indios, objeto de la empresa evangelizadora, quedaron catalogados a los ojos de la Iglesia recién llegada como «cristianos nuevos», neófitos o gentiles, quienes apenas habían aceptado la nueva religión como una estrategia de sobrevivencia o de licencia para ejercer la supremacía entre los suyos.

En el pueblo de Tlachco-Querétaro convivían no solamente indios otomíes y chichimecas con colonos españoles, casi siempre meros viajantes, soldados o tratantes en tránsito, sino que se intensificaba el rasgo precortesiano de una pluralidad de naciones. A partir de la fundación del pueblo con el contacto con los colonizadores españoles, *i. e.* las avanzadas de Maximiliano de Angulo de Guadalajara o Hernán Pérez de Bocanegra de Apaseo, llegan a establecerse en el asentamiento urbano tarascos y mexicanos.

La presencia de los mestizos era simplemente el resultado más visible de la conquista española[68].

Los negros llegaron como esclavos de los colonos. Algunos obtuvieron su libertad y se obligaron a servir a colonos españoles. A decir de Ramos de Cárdenas, las indias eran muy amigas de los negros. En el siglo xvi apenas si hay referencias a las castas.

4. Conclusiones

Querétaro conservó durante todo el siglo xvi su carácter de pueblo de frontera que le venía desde la etapa anterior a la Conquista española.

El pueblo de Querétaro fue colonizado por españoles estancieros, señores de ganados. Pero la obra material y social de este asentamiento indio se debe a los esfuerzos del indio otomí, antiguo pochteca, don Fernando de Tapia.

orden como si fueran pueblos de españoles realmente poblados, siendo, la verdad, pueblos de indios; pero, anteponiendo lo principal (que son los españoles) a lo accesorio...». Véase Acuña, *op. cit.,* p. 232.

68 Liss, *op. cit.,* p. 226.

Tocó a los religiosos de San Francisco la labor misional primigenia en la comarca de Querétaro. Gracias a sus esfuerzos, en la segunda mitad del siglo xvi el convento de la orden ya estaba construido y desarrollaba tareas escolásticas entre sus moradores. La cultura cristiana había anidado sólidamente entre los indios y las prácticas religiosas ocupaban un lugar muy importante en la vida cotidiana de la comunidad.

El gobierno indio, establecido a partir de su liderazgo como cacique-gobernador, pronto se transformó en el sistema cabildal ideado por la Corona a partir de 1549, y se tornaría electivo a finales del siglo, institución que perduraría hasta la supresión ordenada por las Cortes de Cádiz en 1812.

La justicia a la castellana fue una realidad desde que se establece la comunidad de naturales.

Por otro lado, la real justicia hizo actos de presencia y legitimó la toma de posesión de las tierras mercedadas a los colonizadores, dando así origen a la propiedad privada, de la que deriva la secuencia dominical de los bienes raíces de la región hasta hoy día.

Il nemico e i falsi dei. L'accusa di idolatria tra cristianesimo e islam

Alessandro Vanoli
Dipartimento di Paleografia e Medievistica
Università di Bologna

Llamaron dios a ese Quetzalcóatl, que fue
un hombre mortal y perecedero, a
y aunque tuvo alguna aparencia de virtud, según dicen,
fue, sin embrago, un gran brujo, amigo de los demonios [...]
digno de ser confundido y padecer las llamas del infierno.[1]

L'accusa di idolatria non ha ricevuto grande attenzione da parte della storia comparata. Spesso, nell'analisi dei rapporti medievali tra cristianità e islam, essa è stata considerata come una sorta di elemento necessario all'interno del discorso polemico di entrambe le parti. Naturalmente, c'è chi ha notato l'utilità euristica di tale categoria, sottolineando come l'analisi dell'idolatria permetta di non limitarsi alla consueta analisi delle mentalità, dei sistemi intellettuali o delle strutture simboliche, per prendere in considerazione, invece, anche le pratiche e le espressioni materiali[2]. Tale suggerimento, come cercherò di dimostrare, vale anche per un approccio comparativistico. Credo, infatti, che proprio l'accusa di idolatria possa essere un punto di partenza particolarmente interessante per analizzare i meccanismi di relazione che per secoli

1 Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, v. I, México, Porrúa, 1956, p. 90.
2 Serge Gruzinski, *La colonizzazione dell'immaginario*, Einaudi, Torino 1994, p. 190.

coinvolsero islam e cristianità nel mondo mediterraneo, definendo modelli e idee che avrebbero avuto una (spesso triste) fortuna ben al di là del mare chiuso, superando l'oceano e giungendo infine sulle coste del nuovo mondo: quella breve citazione iniziale di Sahagún è lì a ricordarcelo e, nel migliore dei casi, a suggerire nuove strade per una futura ricerca: per molti versi non c'è una grande distanza tra l'immagine idolatrica di Quezalcóatl e le analoghe accuse che nei secoli precedenti furono definite in ambito mediterraneo.

1. Comincerò dalla famosa storia di un falso prodigio. Ancor prima del XIII secolo, nel mondo cristiano si diffuse la notizia secondo cui alla morte di Maometto sarebbe stata costruita un'arca per contenerne i resti: collocata nella città di Mecca e sospesa nell'aria per la forza attrattiva di tre grandi pietre magnetiche. Tale tomba sarebbe diventata subito oggetto di pellegrinaggio e di adorazione per tutti i musulmani, che non solo sarebbero stati così ingannati da un falso prodigio, ma avrebbero fatto oggetto di culto nient'altro che un piede dello pseudo profeta: tutto ciò che del suo corpo era in realtà rimasto. Nella forma in cui l'ho riassunta, la leggenda figura nel cosiddetto *Liber Nychcolay*[3], testo italiano probabilmente della fine del XIII secolo, che avrebbe avuto una discreta diffusione anche in Spagna, come vedremo più avanti.

Al di là di alcuni aspetti particolari (come la venerazione del piede, su cui tornerò più avanti), è ben noto che il tema della tomba sospesa tra cielo e terra per virtù magnetica e contenente il

3 Si veda l'edizione critica di Fernando González Muñoz (a cui faccio riferimento anche per la datazione), *Liber Nycholay. La leyenda de Mahoma y el cardenal Nicolás*, en *Al-Qantara*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, n. 25/1, 2004, p. 5-43, in particolare, p. 13, 161-166: «Omnes sarraceni peregrinacionem faciunt ad Mecham et adorabant ibi pedem in archa, pedem Machumeti. Archa uero in aere detinetur suspensa et trahitur a tribus magnis lapidibus calamitis in cathenis pendentibus super eam, non est enim ex illa parte deaurata archa, quam superius calamite tangunt. Credunt multi simplices sarraceni quod non artificiose sed potius uirtuose illud sit factum».

corpo di Maometto era ormai da tempo circolante nella letteratura cristiana latina. Come è stato dimostrato[4], la prima attestazione risalirebbe agli inizi del xii secolo: è infatti nella *Vita Mahumeti* di Embricon di Mainz che compare per la prima volta la leggenda della bara sospesa per forza magnetica[5]. Secondo tale versione, all'origine vi sarebbe stata l'opera di un mago, che con le sue arti avrebbe aiutato Maometto a diventare re di Libia e profeta di un nuovo culto: egli, alla morte di quell'impostore, avrebbe fatto costruire un magnifico tempio d'oro e di marmo, nascondendovi, all'interno degli archi, i magneti necessari a sospendere nell'aria il sarcofago di Maometto (*Et sic pendebat, quod vis lapidum faciebat*). Così, quando quella gente stupida ebbe visto tutto questo lo adorò (*Ergo rudes populi prodigium tumuli postquam viderunt, rem pro signo tenuerunt credentes miseri per Mahumet fieri*)[6]. Da quel momento la storia sarebbe stata ripetuta da molti. Da Gauthier de Compiègne (m. 1155) per esempio, che in un altro poema parlò di un'arca mirabilmente lavorata, contenente il corpo di Maometto e che pareva sospesa, senza alcun supporto o catena a reggerla[7]. E non solo: era ancora il xii secolo quando il tema fece

4 Si faccia riferimento in particolare allo studio di John Victor Tolan, *Un cadavre mutilé*, en *Le Moyen Age. Revue d'Histoire et de Philologie*, Universidad de Lieja, Lieja, n. 104, 1998, pp. 53-72; John Victor Tolan, *Les Sarrasins*: *l'Islam dans l'imagination européenne au Moyen Age*, Paris, Flammarion, 2003, in particolare, 473, pp. 158-92.
5 Si vedano Christine Ratkowitsch, «Das Grab des Propheten. Die Mohammed Dichtungen der Embrico von Mainz und Walter von Compiègne», in *Wiener Studien. Zeitschrift für Klassische Philologie und Patristik, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Viena*, n. 106, 1993, pp. 223-256; John Tolan, «Anti-Hagiography: Embrico of Mainz's Vita Mahumeti», in *Journal of Medieval History*, University of Southampton, Southampton, n. 22, 1996, pp. 25-41; Fernando González Muñoz, *La leyenda de Mahoma en los Otia de Machomete de Walter de Compiègne*, en Manuel Díaz y Díaz y José Manuel Díaz de Bustamante (eds.), *Poesía latina medieval (siglos V-XV). Actas del IV Congreso del Internationales Mittellateiner-komitee. Santiago de Compostela, 12-15 de septiembre de 2002,* Firenze, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, p. 1077-1089.
6 Embrico Moguntinus, *Vita Mahumeti*, *PL*. CLXXI, coll. 1364-1366. Ma si faccia riferimento alla seguente edizione: Embricon de Mayence, *La vie de Mahomet*, G. Cambier ed., Bruxelles, Latomus, 1961, t. 52, p. 92, vv. 1140-1145.
7 Su questo si veda Fernando González Muñoz, «La leyenda de Mahoma en los Otia de Machomete de Walter de Compiègne», in Manuel Díaz y Díaz y José Manuel Díaz de Bustamante (eds.), *Poesía Latina Medieval (Siglos V-XV,)* Actas del IV Con-

la sua apparizione anche in una canzone di gesta del primo ciclo della crociata, dedicata alla presa di Antiochia: sospeso a mezz'aria per virtù magnetica, Maometto era così adorato dai pagani, che gli offrivano argento e stoffe (*Mahomes fu en l'air par l'imant vertus, et Paiens l'aourèrent et rendent lor salus. Or et argent li offrent et pailes de boffus*)[8]. Non entro nel merito della complessa tradizione testuale che di lì in poi avrebbe interessato le leggende su Maometto nella letteratura cristiana occidentale[9]; ciò che qui mi interessa è soprattutto quell'accostamento proposto dal racconto, tra il cadavere, la sospensione tra cielo e terra e l'atto di culto pagano a cui è sottoposto.

In un altro lavoro mi sono occupato dell'aspetto, per così dire più tecnico di tale racconto, cioè quello relativo all'uso dei magneti, cercando di ricostruirne gli antecedenti tardo antichi e di legarlo a parallele tradizioni letterarie arabe. Di seguito intendo invece soffermarmi più esplicitamente sull'accusa di paganesimo e idolatria che a tale narrazione si lega.

2. Come è noto, fu un alto funzionario presso la corte dei califfi Omayyadi, a stendere uno tra i primi trattati compilati da un cristiano sull'Islam. Nel 743, verso la fine della sua vita Yuhannā ben Manṣūr ben al-Walīd, più noto come Giovanni Damasceno, pose termine a un'enorme opera teologica dal titolo

greso del «internacionales Mittellateinerkomitee», Santiago de Compostela, 12-15 de septiembre de 2002, Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2005, p. 1077-1089.

8 Paulin Paris (ed.), *Chanson d'Antioche*, Paris, Techener, 1848, t. II, p. 46, vv. 236-238.

9 Mi limito a ricordare di sfuggita come siano esistiti più rami di tali leggende occidentali su Maometto. Alcune opere come appunto i poemi di Embricon, Gauthier o la *Vita* attribuita all'abate Adelphus (s. xii). Altre, attestate in numerose cronache, che presentano particolari elementi ricorrenti (come ad es. la moglie di Maometto presa dalla provincia di Corozania e sposata facendole credere che egli fosse il falso Messia atteso dai Giudei), come quelle di Hugo de Fleury, Mateo Paris, Vicente de Beauvais, Jacopo da Voragine, Andrea Dandolo. *Cf.* Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*, Oxford, Oneworld, pp. 30-31, 37; Fernando González Muñoz, «La leyenda de Mahoma en Lucas de Tuy», in Maurilio Pérez González (ed.), *Actas del III Congreso hispánico de latín medieval*, León, Universidad de León, 2002, v. I, pp. 347-358.

la *Fonte della conoscenza*. La seconda parte di essa era dedicata alle eresie del cristianesimo[10]: Giovanni ne desciveva un centinaio e, tra le ultime, collocava anche l'islam. Secondo lui, i *Sarakenoi*, sarebbero stati degli idolatri che «adoravano la stella del mattino e Afrodite, che essi chiamavano esplicitamente *Chabar*, che nella loro lingua vuol dire «grande»»; poi, durante il regno di Eraclio, essi sarebbero stati convertiti da un falso profeta, *Mamed*, che avrebbe legato una serie di idee desunte dall'Antico e dal Nuovo Testamento agli insegnamenti di un monaco ariano[11]: secondo l'insegnamento di questo pseudo-profeta, Cristo sarebbe stato una parola (*logos*) di Dio, nato da Maria, sorella di Mosè e Aronne; mentre gli ebrei avrebbero tentato di ucciderlo, finendo, però, solo col crocifiggere la sua ombra, in quanto Dio lo avrebbe tratto a sé. Più avanti Giovanni Damasceno tornava poi sul problema dell'idolatria, questa volta riferendosi all'accusa rivolta dai musulmani ai cristiani: «Essi ci chiamano associatori (*hetairiastai*) perché dicono che introduciamo accanto a Dio un associato quando diciamo che Cristo è figlio di Dio»[12]. La risposta faceva appello tanto alla veridicità dei profeti (erano loro ad aver annunciato la venuta di Cristo), quanto a una considerazione di carattere teologico: privando Dio di Verbo e Spirito, come volevano i musulmani, lo si privava dei suoi attributi fondamentali: erano loro, più che altro ad essere dunque dei *mutilatori* (*koptas*)[13]. Lo scontro sul piano dell'idolatria, poi, continuava: i musulmani accusavano i cristiani di essere idolatri in quanto adoratori della croce; ma non erano forse loro stessi altrettanto

10 Su questo e quanto segue rimando a Daniel Sahas, *John of Damascus on Islam: The Heresy of the Ishmaelites*, Leiden, Brill, 1972, 171 p.; Alain Ducellier, *Cristiani d'Oriente e Islam nel medioevo*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 96-115; per ulteriori e più aggiornati elementi di bibliografia si veda infine John V. Tolan, *Les Sarrasins*, Paris, Flammarion, 2000, pp. 90-96.

11 Giovanni Damasceno, «Liber de haeresibus», in P. Bonifatius Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, IV vols., Berlin, Walter de Gruyter, 1969-1981, v. IV, p. 60. Su questo già *Dialexis Sarakenoi kai Christianoi*, 766, in PG XCIV, col 1586.

12 *Liber de haeresibus*, v. IV, p. 63.

13 *Ibidem*, v. IV, pp. 63-64.

idolatri nell'abbracciare una pietra nella Ka'ba? Non solo: tale pietra altro non sarebbe stata che la testa di Afrodite, quella che essi, già in antico avevano chiamato *Chabar*[14].

Valeva la pena di soffermarsi un istante sugli argomenti presentati da Giovanni Damasceno, perché in grossa parte vi si trovano già presenti quasi tutti gli elementi che costituiranno la polemica religiosa tra cristiani e musulmani. L'interpretazione dell'islam come eresia del cristianesimo altro non era che l'ultima attestazione della consolidata tradizione ermeneutica cristiana di matrice patristica, per la quale ogni elemento esterno all'ortodossia non poteva che essere ricondotto nelle frequentate categorie dell'eresia, secondo uno schema che risaliva almeno a Eusebio di Cesarea[15]. E tale interpretazione, come è noto, avrebbe aperto la strada a una fitta trattatistica cristiana sull'argomento, che sarebbe giunta ben oltre le soglie dell'età moderna[16].

14 *Ibidem*, v. IV, p. 64.
15 Così Eusebio aveva posto i termini della questione: quando le chiese fiorivano ormai su tutta la terra, «el demonio (*daímon*), aborrecedor del bien, como enemigo de la verdad y siempre hostil, por demás, a la salvación de los hombres, volvió contra la Iglesia todas sus artimañas» y sus armas fueron «hombres malvados y hechiceros (*góesin*), [...] Imaginan todos los recursos, como el que hechiceros y embusteros se deslicen bajo el nombre mismo de nuestra doctrina y así, a los fieles que logren apresar, conducirlos al abismo de su perdición», Gustave Bardy (ed.), *Historia Ecclesiastica*, IV, 7,1-2, Paris, du Cerf, 1952, p. 166. Eusebio si riferiva all'eresia gnostica, ma nelle sue parole erano ormai presenti tutti gli elementi che avrebbero caratterizzato il successivo atteggiamento ermeneutico cristiano: l'eresia si collocava, così, su quella linea diretta che legava il diabolico odio della verità all'impostura di coloro che si celavano all'interno dell'ortodossia. *Cf.* Giovanni Filoramo, «Tra eresia e ortodossia», in Giovanni Filoramo, D. Menozzi cur., *Storia del cristianesimo*, Roma-Bari, Laterza, 1997, vol. I, pp. 181-85.
16 *Cf.* George Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 3 vols., Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947, in particolare vol II. Riguardo alle posizioni di Giovanni Damasceno *Cf.* Armand Abel, *La polemique damascénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane*, in Claude Cahen (ed.). *L'élaboration de l'Islam. Colloque de Strasbourg, 12-13-14 Juin 1959. Travaux du Centre d'Étude Supérieures Spécialisés d'Histoire des Religions de Strasbourg*, Paris, PUF, 1961, pp. 61-85; inoltre le considerazioni di Marie Thérèse D'Alverny, *La connaisance de l'Islam en Occident du IX au milieu du XII siècle*, in *L'occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo: 2-8 aprile 1964*, Spoleto, CISAM, 1965, p. 580. Si veda, per le analoghe posizioni di Teodoro Studita, il contributo di Antonio Rigo, «La sezione sui musulmani dell'opera di Teodoro Studita contro le eresie», *Revue des études byzantines*, Institut français d'études byzantines, n. 56, 1998, pp. 213-30.

In ogni caso quell'idolatria di cui Giovanni Damasceno accusava i saraceni preislamici (e che, insinuava, essi avrebbero più o meno consapevolmente continuato a coltivare), aveva radici più profonde nella storia della chiesa.

3. (traducir al italiano) «No te harás ídolo, ni imagen alguna de lo que está arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra» (Es 20,4). Il secondo comandamento rappresenta uno dei punti di partenza obbligati per qualsiasi considerazione sull'idolatria. L'ebraismo biblico, come è noto, si era scagliato a più riprese contro i falsi dei, in particolare quelli di origine canaanea, come Baal, Asherah e Ashtaroth[17]. Anche sul piano terminologico, l'ebraico biblico mostrava una significativa ricchezza nel parlare di idoli, distinguendo ad esempio tra *pasil* o *pesel* nel caso si fosse trattato di un'immagine scolpita; *massekah*, se invece l'immagine fosse stata fusa; oppure utilizzando anche una serie di termini dispregiativi come *elilim* (esseri impotenti), *gillulim* (palle di sterco) e *shiqqutzim* (cose vergognose)[18].

Tanto la tradizione cristiana quanto quella islamica ereditarono tale avversione, pur con accenti ovviamente diversi. Nell'Occidente latino il secondo comandamento si fuse presto col primo e il problema si spostò sul rapporto complesso tra i due termini della questione biblica, «idolo» e «immagine».

(traducir al italiano) San Paolo affermò che l'idolo (*eidólon*) «no es nada en el mundo» ( )[19]. E Origene commentò tale passo così: «egli ha detto che gli idoli non esistono, non che non esistono le immagini». Se qualcuno, infatti, «in un qualsiasi materiale – oro, argento, legno, pietra – avesse riprodotto l'aspetto di un quadrupede o di un serpente o di un uccello e avesse deciso di adorarlo, si sarebbe costruito non un idolo (*idolum*) ma un'immagine

17 *Cf.* ad es. Gdc 2,11ss.; 3,7; 8,33; 10,10; oppure I Sam 12,10.
18 Su questo si veda Paul J. Achtemeier, *Il dizionario della Bibbia*, Zanichelli, Bologna, 2003, pp. 436-37.
19 1 Cor 8,4.

(*similitudinem*)»[20]. Dietro tale problema lessicale si celava insomma un complesso nodo interpretativo che avrebbe segnato la successiva accusa cristiana di idolatria[21]. La Vulgata aveva tradotto il greco *eidólon* talvolta con *idolum* e altre volte con *simulacrum*; il problema era dunque quello di stabilire se gli idoli avessero una reale sostanza oppure se dietro la loro adorazione non si celasse, in realtà, altro che l'opera dei demoni, come ancora San Paolo aveva lasciato supporre nella medesima lettera ai Corinti: «Ni provoquemos al Señor, como algunos de ellos le provocaron, y fueron destruidos por las serpientes. Ni murmuréis, como algunos de ellos murmuraron, y fueron destruidos por el destructor» (1 Cor 10,9-10)[22].

Il termine *eidólon* sarebbe passato presto alla terminologia patristica, tanto di lingua greca[23] quanto di lingua latina. Tertulliano ribadì che gli dei pagani non avevano sostanza[24] e sostenne che le statue altro non fossero che materia inerte: *simulacra* fatti delle stesse sostanze con cui si fabbricavano i vasi e altri manufatti

20 Delle omelie sull'Esodo di Origene ci è pervenuta solo la versione latina preparata da Rufino di Aquileia all'inizio del V secolo. *Cf.* Origene, *Werke*, ed. Wilhelm A. Baehrens, VI, 1: *Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus*, Leipzig, Hinrichs, 1920, pp. 221-22: «De idolis autem dicit. «quia nihil est idolum in mundo» [1 Cor 8,4] ...Et si quidem Dominus nos ad ea, quae dicenda sunt, illuminare dignetur, ego sic arbitror accipiendum, quod, verbi causa, si quis in quolibet metallo auri vel argenti vel ligni vel lapidis faciat speciem quadrupedis alicuius vel serpentis vel avis et statuat illam adorandam, non idolum sed similitudinem fecit»

21 Origene, come è stato ben dimostrato (Carlo Ginzburg, «Idoli e immagini. Un passo di Origene e la sua fortuna», in Carlo Ginzburg, *Occhiacci di legno. Nove Riflessioni Sulla Distanza*, Feltrinelli, Milano, 1998, pp. 118-35), intravedeva una pericolosa contiguità tra idoli e immagini, contiguità che la successiva chiesa latina avrebbe, come è noto, trascurato (ma che, lo vedremo a breve, sarebbe rimasto un elemento imprescindibile nella polemica islamica contro gli idoli).

22 Tutto il capitolo paolino è dedicato alle mormorazioni nel deserto e il riferimento è rispettivamente a Nm 21,5-6 e Nm 14,2-4.36: nel primo si narra della «mormorazione» contro Mosè e del «segno» del serpente di rame; nel secondo si parla del castigo divino, anche se la figura dello *sterminatore* non è menzionata nel passo citato dell'AT.

23 Così, ad esempio già nell'*Epistola di Barnaba* dove gli *eidóla* sono gli dei pagani a cui gli ebrei si rivolsero nel deserto. Ma si vedano anche, per esempio, Giustino Martire (*1 Apologia* 64.1) e Clemente Alessandrino il quale, nel capitolo 4 del suo *Protreptico*, si rivolgeva appunto agli Elleni devoti alle statue *(agalmata*) degli dei, definendole, appunto, *idoli* (4.53.1) e includendole tra i demoni (4.55.1).

24 *Apologetico* 10,2

(12.2). Sarebbe poi stato Agostino a dare una struttura definitiva a questa condanna dell'idolatria: egli riprese innanzi tutto la relazione semantica tra *simulacrum* e *idolum*: («*simulacra* che in greco sono chiamati «idoli»»[25]) e sottolineò con forza il legame tra idoli e manifestazioni demoniache[26].

Furono questi presupposti che, all'alba del VII secolo, Isidoro da Siviglia avrebbe riassunto e sistematizzato, consegnando la dottrina sugli idoli ai secoli successivi. Punto di partenza fu la definizione di «pagani», «così chiamati dai campi (*ex pagis*) ateniesi dove erano sorti. In quei luoghi agresti e in quei campi, i gentili avevano stabilito dei boschi sacri ed avevano eretto degli idoli (*idolos*)»[27]. Poi continuò approfondendo la natura di tali idoli: «Aquellos a quienes los paganos llamaron «dioses» se dice que en un principio fueron hombres, y que, después de su muerte, comenzaron a ser venerados entre los suyos de acuerdo con la vida y los méritos de cada uno. Tal es el caso de Isis, en Egipto; de Júpiter, en Creta; de Juba, entre los moros; de Fauno, entre los latinos; de Quirino, entre los romanos».[28]

Isidoro continuava ricordando poi come tale legame originario tra idolatria e morte, si fosse riflesso nell'impiego delle statue, sorto proprio «per desiderio dei defunti che si fecero immagini ed effigi loro, come si fosse trattato di persone ammesse in cielo»[29]. Da questo meglio si comprenderebbe dunque il senso del termine *simulacrum*, derivato da «somiglianza», e questo perché «la mano dell'artista riproduce in pietra o in altro materiale i volti di coloro per il cui onore lavora»[30]. Infine, dunque:

25 *Expositio in Psalmos* 135.3.
26 Su questo si veda André Mandouze, «Saint Augustin et la religion romaine», in *Recherches Augustiniennes et patristiques*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, n°1, 1958, pp. 187-223; C. Ando, *Signs,* «Idols, and the Incarnation in Augustinian Metaphysics», in «*Representations*», n. 73, 2001, pp. 24-53; Giuseppe Bolis, *L'idolatria in S. Agostino. Una prospettiva antropologica*, 2ª ed., Milano, Glossa 2004, 420 p.
27 Etym VIII, 10, 1.
28 Etym VIII, 11, 1.
29 Etym VIII, 11, 5.
30 Etym VIII, 11, 6.

(traducir al italiano) *Idolatría* se traduce por «servidumbre» o «culto a los ídolos», ya que el griego *latreía* quiere decir en latín «servidumbre» (*servitus*), la cual, por lo que a la religión verdadera se refiere, se debe única y esclusivamente a Dios. Del mismo modo que la impía soberbia de los hombres o de los demonios quiere o ansía que se le rinda vassalaje, así también la piadosa humildad de los hombres o de los ángeles benditos rechaza el culto que se le ofrece e indica a quién le es debido éste. *Idolo* es una estatua que representa una figura humana y que ha sido consagrada [...] En consecuencia, toda figura o figurilla (*forma vel formula*) debe ser denominada «ídolo».[31]

Di qui Isidoro proseguiva, in una dettagliata descrizione dei demoni e degli dei pagani, contribuendo a saldare, anche sul piano dell'organizzazione di tali informazioni, quel legame tra idoli e manifestazioni demoniache che prima di lui aveva già evidenziato chiaramente Agostino.

E' ben noto il ruolo fondamentale che le *Etimologie* avrebbero avuto nella cultura cristiana dei secoli successivi, ma in questo caso il riferimento a Isidoro permette di gettare uno sguardo più circostanziato alla rilevanza di un termine e di un'idea e alla sua fortuna mediterranea in generale e Iberica in particolare[32]. Il materiale raccolto da Isidoro, letto magari alla luce dell'interpretazione fornita da autori come Giovanni Damasceno, permetteva infatti di adattare l'antica polemica contro gli dei antichi alle nuove istanze generate dall'invasione islamica.

4. *Crudeles*, *fraudolentes*, *rebellantes*, gli epiteti con cui i musulmani vengono chiamati a partire dalle prime cronache

31 Etym VIII, 11, 11-14
32 Rimando su questo al classico di Jacques Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 2 vols., Paris, Augustiniennes, 1959; si veda inoltre Manuel C. Díaz y Díaz, *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelona, El Alvir, 1976, 320 p.

cristiane sono ben noti e molto studiati[33]. Così vengono designati, ad esempio, in ambito iberico dalla cronaca *Bizantino-Araba*, redatta nell'anno 741; e dalla Mozarabica, scritta poco dopo. La cronachistica successiva, quella di origine asturiana non si discosterà di molto da tale panorama lessicale: si tratta di una terminologia relativamente generica e diffusa in ambito mediterraneo: non molto diversi infatti sono gli accenti con cui, in Italia meridionale si descriveranno i primi contatti con i Saraceni: popolo ingannatore, efferato e capace di distruggere ogni cosa al suo passaggio, null'altro lasciando che sterpi e rovi[34].

Ho dimostrato in altra sede[35], che l'uso di tali epiteti può essere in parte ricondotto all'interpretazione dell'islam in senso ereticale. Al di là però di qualche generico accenno al «paganesimo» dei saraceni, le tracce dell'accusa idolatrica sono da cercare altrove: occorre guardare, infatti, tra i cristiani che vissero sotto dominio musulmano come *ḏimmī*, secondo la ben nota prassi giuridica islamica che prevedeva, per ebrei e cristiani assogettati, la possibilità di continuare a professare la propria religione dietro pagamento di un testatico. In tale contesto è ben noto il movimento che attraversò la comunità cristiana di Cordoba verso la fine del IX secolo: una violenta reazione contro il potere musulmano che si spinse talvolta sino alla ricerca del martirio volontario. Con ogni probabilità si trattò di casi relativamente circoscritti e certo non rappresentativi della comunità cristiana nel suo insieme, ma ciò che conta in questa sede è, da una parte, la notevole produzione di testi, dall'altra soprattutto, l'enorme

33 Rimando su questo al classico Ron Barkai, *El enemigo en el espejo. Cristianos y musulmanes en la España medieval*, Madrid, Rialp, 1984, 301 p.

34 Così, ad esempio, nella *Historia Langobardorum Beneventanorum* di Erchemperto, a cura di George Waitz, in *MGH, Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, Hannover, Bibliopolii Hahniani, 1878, p. 35, 51; su questo si veda Luigi Andrea Berto, «I musulmani nelle cronache altomedievali dell'Italia meridionale (secoli IX-X)», in Marco Meschini (a cura di), *Mediterraneo medievale. Cristiani, musulmani ed eretici tra Europa e Oltremare (secoli IX-XIII)*, Milano, Vita e Pensiero, 2001, p. 3-28.

35 Alessandro Vanoli, *Alle origini della Reconquista*, Torino, Aragno, 2003, 463 p.

circolazione che tali testi ebbero in tutta la Penisola iberica, anche e soprattutto a nord, dove il culto di tali martiri si legò alla legittimazione della nascente monarchia asturiana. Ecco dunque perché in questa sede non è privo di interesse volgersi ad alcuni loro scritti. Al di là dei più classici epiteti a cui si è già fatto riferimento, vi si trova Maometto, spesso designato non come profeta, bensì come *vates*, con un preciso riferimento spregiativo al mondo pagano, secondo una tradizione che rimontava almeno a Tertulliano[36]: *mendacissimus vates*[37] o, ancor più chiaramente, colui che non teme, in quanto istigato dallo spirito del diavolo, di prendere il posto dei profeti e di aggiungersi al numero dei santi predicatori, come fosse un evangelizzatore ispirato da Dio[38]. Il rapporto tra *vaticinatio* e falsità è dunque stretto e segue, di fatto, lo stesso criterio ermeneutico che già abbiamo incontrato: in antitesi col termine evangelico *propheta*, *vates*, in ambito patristico, designa sostanzialmente gli eretici[39]. Per questa via è comprensibile come il passaggio successivo possa essere l'identificazione di Maometto con il diavolo. Chiaro è, in questo senso, Alvaro di Cordoba che vede nel profeta musulmano il nuovo Leviatano e lo raffigura come un serpente che si diffonde nel mondo[40]. A tale rappresentazione si accompagna spesso una serie di sostantivi legati all'impurità sessuale: *spurcitia*, *lenocinia*, *foeditas*, *libido*. Tale lessico era naturalmente già presente nella letteratura patristica,

36 Ho in mente il passo dell'*Apologetico* in cui viene dimostrata l'identità tra dei pagani e demoni. *Apologeticum* XXIII, 14: «Renuant se immundos spiritus esse, quod uel ex pabulis corum, sanguine fumo et putidis rogis pecorum, et impuratissimis linguis ipsorum uatum intellegi debuit.»

37 *Eulogii Memoriale sanctorum*, *Praefatio*, 1.

38 *Ibidem, I, 20*.

39 Si pensi ad esempio Gerolamo, che con tale termine designa una profetessa montanista (Ernest Cushing Richardson (ed.), *De viris illustribus,* Leipzig, Hinrichs, 1896, t. 40, 27: «...in quo adserit Montanum et insanas vates eius...»).

40 *Indiculus luminosus*, 28: «Qui merito serpentis nomine designatur, quia serpentis more incedens cunctum generaliter orbem serpendo repleuit.» L'immagine del serpente è ripresa da Alvaro, come evidenzia lui stesso alcune righe sopra, a partire da un versetto di Giobbe (40,20): «An extrahere poteris Leviathan hamo». Egli assimila dunque il Leviatano a un serpente marino, *serpens*, riprendendo il termine utilizzato dalla *Vulgata* per designare in Genesi il Tentatore.

ma era limitato generalmente a una caratterizzazione metaforica: così il già citato Tertulliano poteva parlare di coscienza sporca (*conscientiam spurcam*) dei pagani, in contrapposizione all'anima pura dei cristiani[41]. Qui tale terminologia si lega però a quanto divulgato dai racconti sulla vita di Maometto che circolavano già in ambiente mozarabico[42]. E' lì che fanno la loro comparsa alcuni riferimenti alla precedente trattatistica polemica e che sembrano echeggiare quanto già esposto da Giovanni Damasceno. Così Eulogio, nel suo *Liber apologeticus* ritorna sul tema della precedente idolatria dei Saraceni e ricorda come Maometto impose loro di «abbandonare il culto degli idoli e adorare in cielo un dio di carne (*et deum corporeum in caelis adorarent*»[43]. Inutile dire che tale notazione è assente dal Corano, ma non si trova neppure in Giovanni Damasceno[44]. E' stato proposto, con qualche ragione come possa trattarsi di un ricordo della corruzione corporale di Dio nel manicheismo; per quello che ci riguarda, mi sembra che apra alla possibilità ad altri successivi legami tra idolatri e corporeità.

Ancora più esplicita mi pare, poi, la descrizione di alcune «misteriose» pratiche cultuali musulmane, fatta da Alvaro: ogni giorno si alza da torri fumose un mostruoso verso bestiale (*barritu inormi et monstruoso*), una serie di urla furiose con cui viene pregato il dio, Maozin, che loro chiamano *Cobar*, cioè «il maggiore» (*maiorem*)[45]. E' evidente come si tratti dell *nid'*, la chiamata alla preghiera e come dietro il nome Maozin si celi, presumibilmente, il muezzin (*muwa in*), l'incaricato a tale chiamata, ma richiamo, non fosse altro che per assonanza, anche il nome del Profeta. Altrettanto rilevante è il riferimento a quel nome, già presentato da Giovanni Damasceno, *Cobar*, dietro cui si nasconde l'aggettivo

41 *Apologeticum*, Liège, Imprimerie H. Vaillante-Carmanne, 1920, p., XXX, 5-6.
42 Millet-Gérard, *Chétiens mozarabes...*, *op. cit.*, p. 102.
43 Eulogius, *Liber apologeticus*, C.S.M., p. 483
44 Giovanni Damasceno, anzi, ha cura di notare come il Dio islamico «non sia stato generato e non abbia generato (μητε γεννηθεντα, μητε γεγεννηοτα)»: *De Haeresibus*, P.G. 94, col. 765.
45 *Indiculus luminosus*, 25.

superlativo con cui Allāh viene definito in tale chiamata, *akbar*, appunto «il più grande»[46]. Al di là dei prestiti evidenti dalla precedente letteratura polemica, non si tratta certo, da parte dell'autore, di ignoranza o volontà di non ascoltare: a tale proposito non abbiamo motivo di porre in dubbio l'affermazione, fatta da contemporanei, che voleva Alvaro *doctissimus* nella lingua araba. Quello che appare con evidenza è piuttosto la distanza invalicabile che separa i due linguaggi e che si mostra proprio al momento di descrivere i riti altrui: i cristiani guardano i musulmani attraverso il filtro di una storia sacra già descritta dai Padri e, prima di loro, dalla Bibbia. Anche questa apparente «confusione» tra un aggettivo superlativo e un non meglio identificabile Maozin apriva la strada alla possibilità di pensare i musulmani come idolatri.

5. Al di là di tali casi, i termini della polemica antidolatrica nei confronti dei musulmani sarebbero rimasti ancora a lungo decisamente generici. Al di là delle cronache, i documenti iberici del tempo, tra x e xi secolo, sono rappresentati per lo più da fonti diplomatiche che attestano il recupero territoriale delle zone di frontiera, di quelle zone che erano state «spopolate»dalla precedente invasione islamica: si tratta per lo più di formule ricorrenti e che non aggiungono quasi nulla a quanto si sta dicendo: *depopulata*, *destructa*, *possessa... fuit a barbaris* oppure *a sarracenis*[47]. Il

46 Su questa confusione tra il nome Cobar o Habar e il superlativo *akbar*, si vedano John Meyendorff, *Dumbarton Oaks Papers*, 18 (1964), pp. 113-132, pp. 118-19; Ducellier, *Cristiani d'Oriente...*, *op. cit.*, pp. 165-66.

47 Così ad esempio già nella donazione di re Sancho per la fondazione del monastero di Albelda (5 gennaio 924): «ob correptione nostram induxit super nos gentem barbaram que per infestationem ipsius gens incredula et persecutionem eorum rabidam iam pene a christianis depopulata erat Spania» (Eliseo Sainz Ripa (ed.), *Colleción Diplomática de las colegiatas de Albelda y Logroño*, 2 v., Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1981-1983, v. I, p. 1; nella donazione fatta dal re García al monastero di San Julián de Sojuela (2 novembre 1044): «destructa a barbaris nationibus uiderem...» (Ildefonso Rodríguez de Lama (ed.), *Colleción Diplomática medieval de la Rioja*, 2 v., 2ª ed., Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1992, vol. I, p. 35, doc. n. 4); oppure infine nel famoso *fuero* di León (1020): «Costituimus adhuc ut Legionensis civitas, quae depopulata fuit a Sarracenis...» (*Fuero de León*, XXI, Luis Vázquez de Parga (ed)., «El fuero de León», *Anuario de Historia del Derecho Español*, Madrid,

termine «pagani» compare, ma ovviamente all'interno di simili fonti non si discosta da quella generica terminologia con cui si indica il nemico musulmano[48]. L'accusa di idolatria, peraltro, è assente anche dai penitenziali iberici, le cui attestazioni più antiche conservateci risalgono a un periodo compreso tra il IX e il XI secolo: al più ci si rivolge contro le opere di indovini e incantatori; uno spazio per alcuni versi attiguo a quello dell'idolatria[49], ma che richiederebbe altri strumenti di analisi e uno studio ben più approfondito[50].

Come è stato ampiamente notato[51] fu solo a partire dal XII secolo che l'accusa di idolatria nei confronti dei saraceni prese una nuova forma. Il discorso, va aggiunto, vale soprattutto per il mondo latino, perché a oriente gli autori bizantini avevano continuato ad attingere a un materiale polemico ormai tradizionale, continuando ad attaccare il culto della Ka'ba e accusando i musulmani di perpetuare i riti pagani preislamici in onore di Venere. E' stato suggerito con buoni argomenti che tale nuovo accento posto sull'idolatria islamica da parte della cristianità latina sia da collegare al crescente spirito di crociata: il paganesimo

Junta Para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, n. 15, 1944, pp. 464-498.

48 Si veda a titolo di esempio la ratifica dei diritti della cattedrale di Palencia concessa da re Sancho III di Navarra (dicembre 1035): «pagana inuasione funditus demolitam...», in María Teresa Abajo Martín (ed.), *Colección de la catedral de Palencia (1035-1247)*, Burgos, Editorial Garrido Garrido, 1986, p. 6.

49 *Paenitentiale Vigilianum siue Albekdense*, XI, in Ludger Körntgen (ed.), *Paenitentialia Hispaniae*, in *Paenitentialia Franciae, Italiae et Hispaniae saeculi VIII-XI*, 3 v., Turnholt, Brepols, 1998, p. 8. Sui materiali legati all'esame di coscienza e alla struttura dei penitenziali si veda Jean Delumeau, *La péche et la peure. La culpabilisation en Occident, XIème-XVIII siècles*, Paris, Fayart, 1983, 741 p., in particolare cap. VI.

50 In tal senso si dovrebbe approfondire sul piano storico-antropologico il rapporto tra culti pre-cristiani e accusa di idolatria. Su questo imangono interessanti le prospettive offerte da Stephen McKenna, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington, Catholic University of America Press, 1938, 165 p.,

51 *Cf.* in particolare Tolan, *Les sarracins...*, *op. cit.*, p. 158 ss.; su questo anche Ducellier, *Chrétiens d'Orient...*, *op. cit.*, p. 137, 166; Svetlana Louchitskaja, «L'image des musulmans dans les chroniques des croisades», in *Le Moyen Age. Revue d'Histoire et Philologie*, París, n. 3-4, 1999, pp. 717-35.

e la barbarie saracena, figura del paganesimo romano contro cui si erano dovuti misurare i primi cristiani, farebbe così da sfondo alle gesta dei crociati[52]. Tale approccio ha il merito di non ridurre il fenomeno a una semplice «convenzione letteraria», ma come vedremo forse non spiega tutto.

Anche nella penisola iberica il nuovo spirito di crociata modificò sensibilmente l'atteggiamento nei confronti dei musulmani. Al di là delle gesta militari cristiane che ora trovavano nuovo slancio, intensa si fece la parallela circolazione di vecchie e nuove fonti polemiche. A nord, oltre i Pirenei, gli agiografi franchi si dedicarono a rileggere le gesta dei martiri di Cordoba, equiparandone i nemici agli antichi idolatri pagani. Così, ad esempio, in un lungo poema sul martire Pelagio, Hrotsvitha di Gandersheim accusò i saraceni di costruirsi idoli d'oro: erano questi idoli che i buoni cristiani mozarabi avrebbero insultato trovando il martirio[53]. Nel mondo iberico, l'idea del paganesimo islamico giunse in quegli anni dunque anche dall'esterno e soprattutto da nord: attraverso i canali diplomatici ecclesiastici o la produzione cronachistica erudita[54], ma che trovava una vasta eco anche nella produzione trovadorica, molto diffusa in Spagna grazie alle vie di pellegrinaggio compostelane, e sicuramente incrementata dal matrimonio tra Alfonso VIII di Castiglia e Eleonora di Inghilterra, figlia di Enrico II Plantageneto e Eleonora d'Aquitania[55].

52 Interessante in tal senso l'analisi, proposta da Tolan (*Les sarracins...*, *op. cit.*, pp. 165-76) della *Historia de Hierosoloymitano itinere* di Petrus Tudebodus.
53 Hrotsvitha di Gandersheim, *Pelagius*, in Helena Homeyer (ed)., *Opera*, Munich, MGH, 1970, vv. 63-67. Come è stato sottolineato da Tolan (*Le sarrasins...*, *op. cit.,* p. 161), Hrotsvitha è il primo autore latino a moltiplicare i dettagli sinistri nella descrizione del paganesimo saraceno.
54 Ricordo a titolo d'esempio l'opera del francese Alberico, abate di Trois-Fontaines, in cui si ricorda come il re dei Saraceni avesse superato la frontiera della Spagna cristiana con un infinito esercito di pagani, parlando con grande superbia degli adoratori di Cristo e muovendogli guerra (in Huici Miranda, *Estudio sobre la batalla...*, *op. cit.*,cap. VI, p. 181).
55 *Cf.* José Angel García de Cortazar, «Cultura en el reinado de Alfonso VIII de Castilla: signos de un cambio de mentalidad y sensibilidades», in Jaime Nuño González (coord..), *Alfonso VIII y su época, II Curso de Cultura Medieval*, Aguilar de Campo, Fundación santa María la real-Centro de Estudios del Románico, 1992, pp. 167-94.

E' ben noto, in tal senso che già la *Chanson de Roland* insinuasse il paganesimo dei saraceni, dicendoli adoratori di una sorta di trinità composta da Mahumet, Tervagan e Apollin[56]; ma lo stesso si potrebbe dire per la maggior parte delle successive canzoni di gesta, dal *Roman d'Alexandre*, che descrive l'entrata di Alessandro in una «mahomeria» piena d'idoli, al *Gombort et Isembart*, in cui il capo degli arabi, appunto Gombort, non solo è descritto come devoto del dio Apollin, ma riceve anche gli appellativi di «Antecrist» e «Satenas»[57].

Eccoci allora a un possibile termine delle nostre considerazioni. Giunti agli inzi del XII secolo, al momento in cui comincia a circolare nella letteratura cristiana latina l'immagine del corpo di Maometto sospeso nella città di Mecca tra cielo e terra, abbiamo rintracciato una serie di elementi che, con buona approssimazione, sembrano costituire parte del tessuto di tale leggenda. Dalla prima confusione tra una supposta idolatria preislamica e la successiva eresia proposta da Muhammad, passando per l'idea di un paganesimo continuamente rivissuto, nei riti e nell'adorazione di immagini – se non quando di un «dio corporeo posto in cielo»; sino alle affermazioni, più o meno collocabili a partire dalla prima crociata, che vogliono un culto di Maometto, idolo tra gli idoli, oggetto di una venerazione pagana che a malapena cela i suoi tratti demoniaci. Se tutti questi elementi paiono legarsi in modo convincente alla trama da cui siamo partiti, più difficile è capire perché questa curiosa immagine di Maometto abbia potuto cominciare a circolare. Per tentare una risposta in parte più completa occorrerà volgersi allora a fonti diversi e soprattutto alla letteratura araba circolante in ambito iberico.

6. Se da nord, oltre i Pirenei, giungeva sempre più forte l'idea del paganesimo professato dai Saraceni, il recupero teritoriale che

56 *Cf.* ad es. *La Chanson de Roland*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1971, p. CXCIV, 2711-2712.
57 Tolan, *Les Sarrasins*..., *op. cit.*, pp. 184-85.

cominciò a interessare la Penisola iberica tra XI e XII secolo portò a nuovi contatti tra mondo cristiano e mondo musulmano; e con i contatti a nuove traduzioni e nuove opere polemiche. Così, sappiamo, ad esempio, della fortuna spagnola di un testo particolarmente importante: la *Risālat al-Kindī*, una famosa apologia del cristianesimo composta probabilmente sotto il califfato di al-Ma'mūn (813-833); ma sappiamo anche di polemiche e dispute interconfessionali di cui ci rimane traccia attraverso frammenti di testi e opere arabe coeve, come quella di al-Hazraǧī (1125-1187), che visse a Cordoba sino al momento della disfatta almoravide e in seguito, per alcuni anni, fu anche a Toledo[58]. Il suo *Kitāb maqāmi' al-ṣulbān* si presenta come scritto per refutare le argomentazioni di un sacerdote toledano, un certo al-Qūṭī. Tra gli argomenti da lui utilizzati e desunti per lo più dal repertorio polemico classico[59], figurano anche i racconti di alcuni falsi miracoli; utilizzati contro l'altrettanto classico argomento cristiano, secondo cui la conoscenza dei miracoli sarebbe bastata da sola a constatare la verità della religione cristiana. Il secondo esempio che l'autore porta è quello di un santuario dove, sospesa a mezz'aria tra cielo e terra, si trovava una croce una croce (*huwa wāqif bayna al-samā' wa l-ard*). Sarebbe stato un ebreo a svelare l'inganno, rivelando al suo padrone cristiano il trucco (o meglio, lo stratagemma», secondo l'arabo *hîla*): null'altro che magneti posti nelle mura del santuario[60].

Nell'ultimo mezzo secolo l'opera di al-Hazraǧī ha ricevuto una certa attenzione. Cominciò De la Granja, in un testo

58 al-azraǧī (Amad ibn 'Abd al-Samad al-Ansārī al-Qurtubī), *Kitāb maqāāmi' al-ulbân fī al-radd 'alā 'abadat al-awthān*, in 'Abd al-Maǧīd al-Sharafī (ed.), Tunis, al-Jamiah al-Tūnisīyah, Markaz al-Dirāsāt wa-al-Abḥāth al-Iqtiṣādīyah wa-al-Ijtimāiyah, 1975, 230 p.; si veda anche l'edizione parziale e trad. di Fernando de la Granja, «Milagros españoles en una obra polémica musulmana (el Kitâb maqâmi' al-sulbân de Jazrayî)», *Al-Andalus*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, n. 23, 1968, pp. 331-65.
59 *Cf.* Ali Bouamama, *La littérature polémique musulmane contre le christianisme depuis ses origines jusqu'au* XIIIe *siècle*, Alger, Entreprise National du Livre, 1988, 286 p.
60 De la Granja, *Milagros españoles...*, *op.cit.*, pp. 341-46.

significativamente intitolato *Milagros españoles* in cui, all'interno di un più ampio discorso sull'uso di tali prove, notava come nella letteratura musulmana si potessero riscontrare altri esempi di sospensione per mezzo di magneti: ad esempio quello riportato da al-Qazwīnī (m. 1283) relativo a un idolo indiano[61]; ma soprattutto, continuava, si poteva trovare un significativo parallelo nella tradizione relativa alla «Chiesa del corvo» (*Kanīsat al-ǧurāb*), al cui interno sarebbe stato possibile vedere una lampada, anch'essa sospesa a mezz'aria per virtù magnetica[62]. Negli anni successivi le discussioni sull'opera di al-Hazraǧī si sono per lo più incentrate sull'identità (o l'esistenza stessa) del sacerdote cristiano al-Qūṭī[63]. A metà degli anni novanta, infine, un famoso studio di Maribel Fierro ha riportato l'attenzione sul nesso tra falsi miracoli e discorso polemico, mostrarando come l'avanzare del cristianesimo in pieno xii secolo avesse determinato una nuova e peculiare demonizzazione del nemico da parte musulmana[64]. Credo che tale spunto meriti di essere seguito ulteriormente, partendo proprio da una domanda sulla natura idolatrica di tali manifestazioni «miracolose».

7. La letteratura araba precedente conosceva già molti degli elementi presentati da al-Hazraǧī. L'immagine di un idolo sospeso era già presente, ad esempio, nell'*Agricoltura nabatea*[65], testo

61 *Ibidem*, pp. 341-46, il quale ha poi studiato gli sviluppi di tale racconto negli scrittori cristiani.
62 *Ibidem* La chiesa del Corvo si sarebbe trovata sulla costa atlantica della al-Andalus meridionale. Su di essa si veda Francisco Simonet, *Historia de los Mozárabes*, Madrid, Tip. de la viuda é hijos de M. Tello, 1897, p. 66, 127, 255-57, 524, 768, 814-15.
63 Per una sintesi su tale dibattito si veda Thomas E. Burman, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs. C. 1050-1200*, Leiden, Brill, 1994, pp. 65-70.
64 Maribel Fierro, «Christian Succes and Muslim Fear in andalusî Writings during the almoravid and almohad periods», *Israel Oriental Studies*, Leiden, Brill, n. 17, 1997, pp. 155-78.
65 Toufic Fahd (ed), *L'Agriculture Nabateenne (Al-Filaha al-Nabatiyya). Tomes I et II by Abu Bakr Ahmad b. 'Ali al-Kasdani Ibn Wahsiyya*, 3 vols., Damasco, Institut francais de Damas, 1993-1995.

ermetico ancora per molti versi oscuro, e composto in arabo[66] da Ibn Wahshîya nel X secolo. In questa sorta di enciclopedia dei saperi antichi relativi all'agricoltura, gli idoli sono numerosi[67], tra questi si parla anche di un tempio dedicato al sole, con una sua immagine d'oro posta al centro, sospeso tra cielo e terra e circondata dalle immagini della Luna e dei pianeti[68]. Al di là della letteratura ermetica, ma sempre nello stesso X secolo, al-Masʻūdī aveva parlato di un tempio buddista i cui monaci ricorrevano allo stesso espediente delle calamite per alimentare l'idolatria nella popolazione: «Il terzo tempio [dei sette più famosi] si trova a Mandûsân in India, ed esso è onorato dagli indiani con offerte; vi si trova una pietra calamita che ha la proprietà di attirare a se le persone...»[69] e la collocazione indiana di tali artifici sarebbe stata ribadita a lungo, almeno, come ricordato già da De la Granja, al-Qazwīnī (m. 1283) avrebbe ricordato nel suo Athār al-bilād la presenza, in India, di un idolo sospeso – appunto per forza magnetica – tra cielo e terra[70]. A questo breve elenco, infine

66 L'autore presenta l'opera come una traduzione dalla lingua dei Caldei. Riferimento probabilmente più legato al significato professionale dell'interpretazione del futuro attraverso gli astri, piuttosto che a un preciso riferimento etnico (*Cf.* Tamara M. Green, *The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1992, p. 83). In ogni caso, indipendentemente dalla natura e dalla quantità del materiale originario le glosse e le digressioni di Ibn Wahshîya sono decisamente consistenti.

67 A tale proposito rimando alle interessanti considerazioni fornite da Pinella Travaglia, *Asclepio e la produzione artificiale della vita nell'Agricoltura Nabatea*, in Paolo Lucentini, Ilaria Parri, Vittoria Perrone Compagni (eds.), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, Turnhout, Brepols, 2003, pp. 315-38.

68 Il passo fu studiato già da Felix Liebrecht nel suo *Zur Volkskunde. Alte und neue Aufsätze*, Verlag Henninger, Heilbron 1879, 522 p., in particolare pp. 251-52 (ma si veda anche il classico di Daniel Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, 2 v., St. Pétersbourg, Buchdruckerei der Kaiser- lichen Akademie der Wissenschafte, 1856, v. I, p. 27, 207, 209). Tale tema è stato poi ripreso, con interpretazioni a dir poco opinabili da Giorgio de Santillana e Hertha Von Dechend nel loro *Il mulino d'Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, Milano, Adelphi, 1983, pp. 331-33.

69 al-Masʻūdī (Abû l-Hasan ʻAlî ibn al-Husayn ibn ʻAlî al-Masʻūdī), *Murūǧ al-dāhab*, Charles Barbier de Meynard y Abel Pavet de Courteille (eds.), *Al-Maçoudi. Les Praires d'or*, 9 v., Paris, Impr. Imperiale Nationale, 1861-1877, Cap. LXIII, par. 1371.

70 De la Granja, *op. cit.*, pp. 341-46, il quale ha poi studiato gli sviluppi di tale racconto negli scrittori cristiani.

bisognerebbe almeno aggiungere il caso, relativamente famoso, della bara sospesa di Aristotele che alla fine del X sec. Ibn Ḥawqal diceva essere stata adorata come un idolo nella cattedrale di Palermo prima della conquista musulmana[71].

Delle tante considerazioni che si potrebbero fare, forse una delle più interessanti, almeno per il nostro proposito, viene da quella *Risālat al-Kindī* a cui si accennava poco fa. Parlando del pellegrinaggio a Mecca, l'autore dell'opera opponeva le solite considerazioni relative a una pratica considerata sostanzialmente idolatrica:

> Circa il tuo invito a compiere il pellegrinaggio al tempio santo di Dio, a Mecca, a gettare le pietre, a recitare «eccomi o Dio», a baciare la pietra angolare e la stazione [...] non sappiamo forse che i suoi riti sono quelli degli adoratori del sole e dei brahmani chiamati «riti di devozione per gli idoli» in India? Gli indiani praticano, nel loro paese, gli stessi riti praticati oggi dai musulmani: siradono, si spogliano dei loro vestiti, atto chiamato stato di sacralizzazione, girano intorno ai templi dei loro idoli, allo stesso modo e fino ad oggi.[72]

Per la tradizione islamica, l'India era il primo paese in cui l'idolatria era stata praticata: anche gli antichi idoli preislamici erano di origine indiana[73]. L'idolatria cominciava con la cacciata di Adamo dal paradiso, che sarebbe caduto appunto su una montagna indiana chiamata Būdh; dopo la sua morte i figli di Seth avevano cominciato a venerare il suo corpo e sarebbe stato un

71 Mi sono occupato di tale racconto e del legame tra idolatria e artificio magnetico in un comunicazione presso l'università di Granada: *Entre cielo y tierra*.

72 *Risālat al-Kindī*, Il Cairo, Nile Mission Press, 1912, p. 9, 103-107, seguido per la traduzione italiana a cura di Laura Bottini, *Apologia del cristianesimo*, Milano, Jaca Book, 1998, pp. 195-96.

73 Su questo e quanto segue *Cf.* Yohanan Friedmann, «Medieval Muslim views of Indian religions», *Journal of the American Oriental Society*, Michigan, American Oriental Society, n. 95/2, 1975, pp. 214-221.

discendente di Caino che si sarebbe offerto di fabbricare idoli per avere anche un oggetto da venerare. Sarebbe stato poi il diluvio a trascinare via dalla montagna gli idoli e a spargerli su tutto il mondo.

Insomma, il legame antico tra morte e l'idolatria, tanto presente nell'Antico Testamento quanto riflesso nelle considerazioni di Isidoro da Siviglia, trova un forte parallelo anche nella tradizione islamica. Il culto degli idoli, in arabo *asnam* (sing. *sanam*), era ricondotto in parte considerevole alla venerazione – naturalmente colpevole - di uomini divinizzati[74]. Parlando dei tempi precedenti l'islam, la tradizione successiva aveva fornito su questo numerosi esempi: la pietra venerata a Tā'if come Allāt altro non sarebbe stata che la macina (*al-lâtt*) posseduta un tempo da un ebreo e adorata come un idolo dopo la morte di costui[75]; i due idoli Isāf e Nā'ila, venerati a Mecca prima dell'islam, erano stati invece due uomini, trasformati in pietra a causa dei loro peccati e fatti erroneamente oggetto di venerazione[76].

8. Bisognerebbe proseguire e indagare, a partire da tali somiglianze morfologiche, gli altri elementi della storia, a cominciare da quel legame, ribadito tanto in ambito cristiano quanto in ambito islamico, tra idolatria e sospensione magnetica. L'ho fatto, come dicevo precedentemente, in un altro studio, riconducendo queste narrazioni a percorsi ancora più lontani, che attraversano la letteratura greca ed ebraica a partire almeno dall'età tardoantica. Bisognerebbe poi continuare la storia interrogandosi sulla fortuna posteriore di tali temi. A cominciare da quella curiosa

74 Gerald R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, in particolare pp. 101-3.
75 Così affermava già Ṭabarī nel suo celeberrimo commentario al Corano: al-Ṭabarī, *Tafsīr*, Bulaq, a Corano 53,19; si veda su questo Sussane Krone, *Die Altarabische Gottheit al-Lāt*, Heidelberg, Lang, 1992, p. 45, n. 3.
76 Ibn Iḥāq/Ibn Hishâm, al-*Sīra alnabawiya (Vita del profeta),* ed. M. al Saqqā–I. āl Abyārī, al-Šiblī, Il Cairo, Muṣṭafà al-Bābī l-Ḥalabī,1955; I, 82-3; Azraqī, *Ahbār Makka (Le notizie di Mecca)*, ed. R.S. Malhas, Beirut 1983, I, 88, pp. 119-22.

storia del piede di Maometto, da cui abbiamo cominciato queste considerazioni. Credo che non sarebbe privo di interesse indagare su un più ampio spazio geografico e diacronico il tema di tale menomazione del cadavere applicata all'idolatria[77]; si scoprirebbe, ad esempio, della fortuna posteriore, attestata in Spagna soprattutto a partire dalla prima età moderna, del «zancarrón de Mahoma», menzionato per lo più, tra l'altro, in relazione alla peregrinazione musulmana a Mecca. Così ad esempio si legge nella *Relazione* di Diego de Torres (1586): «yr a la casa de Meca y visitar su çancarrón de Mahoma»; oppure nella descrizione di Escobar Cabeça de Vaca (1587): «tienen en la gran Meca, de Mahoma solamente una pierna, a quien adoran con tal veneración, que no ay ninguno que se tenga por Moro verdadero que no visite su sepulchro, y casa queda, quedo este zacarron en el mundo por un notable, y muy graciosso caso»[78].

Si tratta di un tema ormai ridotto quasi solo a ironico motivo letterario ma che racconta di quanto complesse – e soprattutto a noi ignote – poterono essere le circolazioni di temi tra islam e cristianità.

Non posso dimostrare che nella Penisola iberica tra i secoli XI e XII avvenne davvero un effettivo passaggio di temi relativi alla condanna idolatrica tra cultura araba e cultura latina. Posso limitarmi a dire che molti sono gli indizi e che le comuni morfologie hanno suggerito ricerche di indizi che si sono rivelati tanto simili per ortigine quanto accostabili per diacronia. Il problema dei rapporti tra islam e cristianità, al di là delle facili considerazioni relative alla guerra o allo scambio di conoscenze scientifiche e

77 Non penso necessariamente all'analoga famosa suggestione proposta da Carlo Ginzburg relativamente alla zoppaggine (*Storia notturna*, Torino, Einaudi, 1989, in particolare pp. 228-32), ma è innegabile che il legame tra rito e mito obbliga, anche in questo caso, a porsi domande più complesse riguardo a simli parallelismi morfologici.

78 Pedro de Escobar Cabeça de Vaca, *Luzero de Tierra Sancta y grandezas de Egypto, y monte Sinay, agora nuevamente vistas y escriptas par Pedrode Escobar Cabeça de Vaca de la orden de los Cavalleros Templarios de la Sancta Cruz de Hierusalem dirigida al principe de Paternoy*, Valladolid, 1587, 201 f. Mss. fol. 50 v. -51 r.

tecniche, passa anche da qui: dalla constatazione di parallelismi o consonanze morfologiche troppo sospette per non supporre di essere alla presenza di un qualche meccanismo di relazione. La bara di Maometto fluttuante per virtù magnetica e la condanna dell'idolatria di quei cristiani che avrebbero ciecamente adorato il corpo di Aristotele, ci mostrano forse i limiti stessi del lavoro di storico, ma indicano anche una strada non scontata dell'analisi comparativa.

La guerra contra el islam: una guerra santa, pero ¿según qué criterios?

Patrick Henriet
École Pratique des Hautes Études

La idea que la guerra hispánica contra el islam siempre fue une *guerra santa* es un punto de vista relativamente extendido. Una consecuencia de esta afirmación es la convicción, también corriente, de que los combates peninsulares sirvieron mas o menos de laboratorio de sacralización de la guerra en el Occidente medieval. La ideología de guerra santa, la ideología de las cruzadas, se habrían desarollado de manera precoz en el mundo peninsular, simplemente porque este tenía la costumbre de luchar contra los musulmanes desde hacía ya varios siglos. Recientemente, se ha insistido con buenos argumentos en la continuidad de ideologías y ritos guerreros antes y después de la invasión[1]. En otros términos, la herencia de la época visigoda estuvo latente mucho tiempo después del 711 y la guerra santa ibérica hubiera evolucionado de manera específica en un marco *sui generis*.

Intentaremos cuestionar estas afirmaciones, en algunos casos para confirmarlas, en otros para matizarlas. Evidentemente, la península ibérica medieval forma un teatro particular donde la idea de guerra santa y la idea de «Reconquista» se mezclan permanentemente, de manera a veces compleja. Por otra parte, parece difícil sostener que a partir de los últimos decenios del siglo xi, el acercamiento del mundo ibérico al conjunto europeo en el contexto de

1 *Cf.* Alexander Pierre Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis in frühe 12. Jahrhundert*, Münster, Aschendorff Verlag, 1998, 431 p. [Ahora disponible en castellano: Alexander Pierre Bronisch, *Reconquista y Guerra Santa: la concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglo xii*, Granada, Universidad de Granada, 2006, 595 p.]. Sigo utilizando la versión alemana, pero para más comodidad del lector hispanohablante, indicaré los capítulos y subcapítulos.

las cruzadas y de la reforma de la Iglesia no tuvo consecuencias sobre las ideologías profesadas por los clérigos y los combatientes hispánicos.

En otros términos: ¿fue siempre la guerra contra el islam hispánico una guerra santa? ¿Qué papel tuvieron las influencias, mas bien hacia un exterior franco-romano, o desde este mundo situado al norte de los Pirineos? ¿Hasta qué punto se puede hablar de continuidad entre las viejas tradiciones hispánicas y las ideologías de la segunda parte de la Edad Media?

Empezaremos recordando algunos hechos innegables relativos a la percepción y a la conducta de la guerra en la época goda. No cabe duda de que, antes del 711, la idea de guerra está profundamente marcada por un discurso cristiano, o mejor dicho veterotestamentario. Después de la conversión de Recaredo del arrianismo al catolicismo (587-589), los textos presentan a los godos como a un pueblo favorecido por Dios[2]. En el año 666, el concilio de Mérida pide oraciones para el rey y el ejército, lo que significa la afirmación precoz, en comparación con el mundo franco, de una relación entre liturgia de la guerra y poder público[3]. Varias formulas litúrgicas muestran una sacralización de la guerra contra las *bárbaras gentes*, siendo el ritual más conocido el de la salida del rey al combate: este iba precedido de la cruz y

2 Por ejemplo Juan de Biclaro compara la victoria del duque Claudio contra los francos, numéricamente muy superiores, a la de Gedeon contra los Madianitas (1Mac, 3, 18): Julio Campos (ed.), *Juan de Biclaro, obispo de Gerona. Su vida y su obra*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960, p. 97. Julián de Toledo hace de Wamba un rey veterotestamentario según el modelo de Saúl luchando contra los Amonitas: Suzanne Teillet, *Des goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du* v*e au* vii*e siècle*, París, Les Belles Lettres, 1984, p. 599 ss. El autor de las *Vitas Patrum Emeretensium* cuenta que para Pascuas, después de la derrota de los arrianos, el obispo Masona hizo cantar *more priscorum* varios himnos de los cuales uno utilizaba los agradecimientos de Moisés después del episodio del Mar Rojo (Ex. 15, 6-7): Antonio Maya Sánchez, *Vitas sanctorum patrum Emeretensium*, Turnhout, Brepols, 1992, p. 94. Sobre este asunto, Bronisch, *op. cit.* pp. 47-61 (C, 1-5).

3 José Vives (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona/Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963, p. 327.

el ejército se presentaba como el pueblo de Israel[4]. Otra cosa es saber lo que pasó con este ritual después de la invasión. Es posible que se haya conservado, y algunos han querido ver una prueba de ello en las esculturas de la iglesia Navarra de San Miguel de Villatuerta, del siglo x, y en las de Luesia (Aragón)[5]. Pero si la cosa parece posible, no ha podido ser comprobada y estos conjuntos escultóricos son de muy difícil interpretación. Cabe también señalar que cuando se copió a mitad del siglo xi el ritual del *Ordo quando rex cum exercitu ad proelium egreditur*, no se modificaron para nada las alusiones a Toledo, que estaba entonces en manos de los musulmanes y no podía ser el punto de partida de ningún rey cristiano[6].

Después del año 711, hace falta esperar un largo tiempo antes de encontrar signos incontestables de una verdadera sacralización de la llamada «Reconquista». Algunos textos litúrgicos

4 *Benedictus Israhel: quis similis tibi, popule, qui salvaris a Domino?* (...) *Ecce non dormitabit neque obdormiet qui custodit Israhel.* Marius Férotin, *Le Liber ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, París, Firmin-Didot et Cie, 1904, 800 p.; reimpresión con suplemento bibliográfico por Anthony Ward y Cuthbert Johnson, Roma, Edizioni Liturgiche, 1996, 528 p.; col. 150-155, 152 para los pasajes citados. Ver Bronisch*, op. cit.* pp. 66-71 (C, II, 4). Hay que ver también el himno *In profectione execitus* editado por Clemens Bume, *Hymnodia gotica. Die mozarabischen hymnen des alt-spanischen Ritus*, Leipzig, O.R. Reisland, 1897, 296 p. Manuel Cecilio Díaz y Díaz, «Noticias históricas en dos himnos litúrgicos visigodos», en Antonino González Blanco (ed.), *Los visigodos. Historia y civilización. Actas de la Semana Internacional de Estudios Visigóticos (Madrid-Toledo-Alcalá de Henares. 21-25 de octubre de 1985*, Madrid, Alcalá de Henares, Murcia, Ministerio de Educación y Cultura-Universidad de Murcia, 1986, (Antigüedad y cristianismo, 3), pp. 443-456, propone una fecha entre 649 y 653 (con nueva edición).

5 Javier Martínez de Aguirre Aldaz, «Creación de imágenes al servicio de la monarquía», en Ángel Martín Duque (ed.), *Signos de identidad histórica para Navarra*, Pamplona, Caja de ahorros de Navarra, 1996, vol. I, pp. 195-200; Bernabé Cabañero y Fernando Galtier, «*Tuis exercitibus crux Christi semper adsistat*. El relieve real prerrománico de Luesia», *Artigrama*, Publicación del Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, n. 3, 1986, pp. 11-28 (representación de la salida del rey para la guerra, siguiendo el *ordo* godo).

6 *De presentia ecclesie apostolorum tuorum Petri et Pauli procedens*, *op. cit.,* col. 151. Se trata de la toledana iglesia «pretoriana» de San Pedro y San Pablo, bien conocida por los concilios de Toledo: ver ya la nota 1 de Férotin, *Le Liber ordinum*..., *op. cit.,* col. 149-151.

(pocos) muestran sin embargo una concepción cristiana de la guerra que no sorprende y que tiende a confundir a los musulmanes con los antiguos enemigos (paganos, arrianos etc.), lo que no facilita la datación de dichos textos[7]. Pero durante cerca de dos siglos, es difícil, por no decir imposible, encontrar una ideología de reconquista, pensada como un proceso a la vez territorial y religioso. El verdadero punto de partida de la «Reconquista», tal y como acabo de presentarla, es la Crónica llamada de Alfonso III, escrita a finales del siglo IX y retocada a principios del X. En ella, por primera vez, asistimos al episodio de la mítica batalla de Covadonga, primera victoria cristiana contra los musulmanes. Dios ayuda a los cristianos con dos milagros y los reyes asturianos, de los cuales Pelayo es el modelo, pueden luego ganar territorios, al mismo tiempo que reconstruyen la Iglesia en un proceso que mezcla constantemente los dos aspectos[8]. Comentando este

7 Ver el himno Te*mpore belli* (Blume (ed.), *Hymnodia gothica*, *op. cit.*, n. 203-204, pero también M.C. Díaz y Díaz, «Noticias históricas», *op. cit.*), la *Missa omnium tribulantium* (Liber ordinum, éd. Férotin, col. 345), la *Missa de hostibus* (Liber ordinum, col. 443-445), la *Missa sancti Clementis* (Marius Férotin (ed.), *Le Liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, Paris, 1912, reimpresión A. Ward y C. Johnson, Roma, 1995, n. IX, col. 38-42) o una *Missa votiva omnimoda* (José Janini (ed.), *Liber ordinum sacerdotal*, Silos, Archivo Monástico, 3, 1981, p. 92). Sobre estos textos y algunos otros, Alexander Pierre Bronisch, «´Reconquista und heiliger Krieg`. Eine kurze Entgegnung auf eine Kritik von Patrick Henriet», *Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte. Moyen Âge*, Deutsches Historisches Institut París, Núm 31/1, 2004, pp. 97-112 (D II-III), pp. 199-206, (H I-IV), y las observaciones de Patrick Henriet, «L'idéologie de guerre sainte dans le haut Moyen Âge hispanique», *Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte. Moyen Âge*, 29/1, 2002, pp. 171-220 (a partir del libro de Bronisch), aquí p. 208 sq. Una *petitio* que figura en algunos manuscritos antes del *De virginitate* de Ildefonso de Toledo pide ayuda contra los que atacan a la «Iglesia católica». El texto parece ser posterior al 711, pero su atribución a Ildefonso en los manuscritos prueba que para los contemporáneos, no había mucha diferencia entre los vascos, los arrianos y los musulmanes: edición del texto en Vicente Blanco García, *San Ildefonso. De virginitate Beate mariae. Historia de su tradición manuscrita, texto y comentario gramatical y estilístico*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, Textos Latinos de la Edad Media Española, Sección 3ra, 1937, pp. 44-45.

8 Se puede leer el episodio de Covadonga en J. Gil Fernández (ed.), *Crónicas asturianas*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1985, pp. 124-130. *Tunc populatur patria, restauratur Ecclesia* (versión Rot.), *Ibid*em, p. 130. Sobre la utilización del episodio de Covadonga y para mas bibliografía, Patrick Henriet, «Le jour où la 'Reconquête' commença. Jeux d'écriture et glissements de sens autour de la bataille de

punto de partida ideológico, el historiador inglés Peter Linehan ha utilizado la expresión de «Invention of the Reconquest»[9]. ¿Se puede entonces hablar, a partir de este momento de guerra santa?

Todo depende, evidentemente, de lo que uno defina como «guerra santa»[10]. Sin entrar en esta cuestión controvertida, haré simplemente unas observaciones generales. La primera es la constatación de que los musulmanes han recibido un tratamiento muy diferente en las crónicas y en la liturgia. En las crónicas, son omnipresentes a partir de finales del siglo IX. Los buenos reyes son los que combaten a los sarracenos, ismaelitas, moros, y que dilatan la Iglesia. Como dice la Crónica de Albelda, «los cristianos les hacen [a los sarracenos] guerra de día y de noche, y combaten cotidianamente con ellos hasta que la predestinación divina dé la orden de expulsarlos cruelmente»[11]. Pero al mismo tiempo, la liturgia no parece interesarse demasiado por los musulmanes como tales. Las fórmulas dirigidas contra los enemigos son relativamente numerosas, pero antes del cambio de liturgia de finales del siglo XI, solo tenemos a una misa, de datación muy

Covadonga (VIII^e^-XIII^e^ siècles)», en Claude Carozzi et Huguette Taviani (dir.), *Faire l'événement au Moyen Âge: de l'événement au fait historique*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2007, pp. 41-58.

9 Peter Linehan, *History and the Historians of Medieval Spain*, Oxford, New York, Clarendon Press, 1993, p. 95 sq.

10 Panorama de las definiciones en Bronisch, *op.cit.,* pp. 201-221, con definición propia pp. 221-229 (G I-II); Thomas Deswarte, «La guerre sainte en Occident: expression et signification «, en Martin Aurell y Thomas Deswarte (eds.), *Famille, violence et christianisme au Moyen Âge. Mélanges offerts à Michel Rouche*, París, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2005, pp. 331-349; también Henriet, «L'idéologie de guerre sainte...», *op. cit.*, pp. 188-190. Ya defendía esta tendencia Guibert de Nogent cuando afirmaba a principios del siglo XII que los *praelia sancta* de su tiempo permitían a los *milites* encontrar la salvación sin dejar el siglo: *novum repperint salutis promerendae genus, ut nec funditus electa, ut fieri assolent, monastica conversatione seu religiosa qualibet professione, seculum relinquere cogerentur, sed sub consueta licentia et habitu ex suo ipsorum officio Dei aliquatenus gratiam consequerentur*, R.B.C. Huygens (ed.), *Dei gesta per francos*, t. I, 1, Tornaci, Brepols, 1996, p. 87. Ver Thomas Deswarte, *La «guerre sainte» en Occident: expresión et signification*, París, PUPS, 2005, pp. 339-342, y también pp. 343-344 para el ejemplo de Gerhoch de Reichersberg († 1169) y de la *Estoire de la guerre sainte* (XII^e^-XIII^e^) de Ambrosio.

11 *Et cum eis Christiani die noctuque bella iniunt et cotidie conflingunt*, *Chronica Albendensia*, *Crónicas asturianas*, *op. cit.*, p. 171.

imprecisa, que menciona a la *gens maurorum*[12]. En los otros casos, se menciona a los *hostes* o a los «paganos». Hay por lo tanto una sacralización de la guerra comparable a la que se desarrolla al mismo tiempo en el mundo franco, pero el islam como tal tiene poco que ver en este proceso. Cuando se conoce y se describe mejor, realmente como a un sistema religioso antagonista, estamos en un contexto de resistencia pasiva y no guerrera: aludo aquí al movimiento de los llamados mártires de Córdoba, a mitad del siglo IX[13]. Esta indiferenciación de los textos litúrgicos se encuentra por otra parte en las formulas de tipo constantiniano (*In hoc signo vinces*) puestas en las cruces que se multiplican en la época asturiana: cruces anicónicas, que aparecen en los manuscritos, en la piedra, en algunas lujosas piezas de orfebrería con una inscripción hostil a los enemigos de la fe[14]. Pero en ningún caso se menciona a los «mauros».

Mi segunda observación será breve por fuerza, ya que viene de una ausencia: antes del siglo XII, creo que no hay ningún texto de origen hispánico que prometa la salvación, o por lo menos beneficios de tipo espiritual, a los que combaten y mueren en la lucha contra los musulmanes y en defensa del cristianismo. Volveré sobre este asunto particular. Pero cabe señalar que la promesa de beneficios espirituales en la guerra esta considerada por varios especialistas como una de las condiciones previas para hablar de

12 *Missa dicitur de cruce*, F. de Berganza (ed.), *Antigüedades de España*, Madrid, 1719-1721, v. II, p. 685. Sobre esta misa (sin tradición manuscrita, Berganza copiando un codex perdido del siglo XIII), Bronisch, *op. cit.*, pp. 157-159 (E II-2).
13 Los textos de Eulogio en J. Gil Fernández (ed.), *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1973, v. II, pp. 363-496.
14 G. Menémdez Pidal, «El lábaro primitivo de la Reconquista. Cruces asturianas y cruces visigodas», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, n. 136, 1955, pp. 275-296; Henriet, «*Mille formis daemon*. Usages et fonctions de la croix dans l'*Hispania* des IXe-XIe siècles», en Deswarte y P. Senac (eds.), *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétiennne aux alentours de l'an mil*, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 163-181; R. Favreau, «La 'croix victorieuse' des rois des Asturies (VIIIe-Xe siècles)», en A. Bresson, A.M. Cocula y C. Pébarthe (eds.), *L'écriture publique du pouvoir*, Bordeaux, Ausonius, 2005, pp. 195-212.

guerra santa[15]. Creo por lo tanto que si la cristianización de la guerra es un hecho innegable, incluso evidente, en la España de la alta edad media, conviene matizar bastante a la hora de hablar de guerra santa.

Si hay continuidades en la historia de la «guerra santa» peninsular, también hay rupturas. La mas importante se sitúa en los últimos decenios del siglo xi y en los primeros del xii. La idea de una guerra sacralizada para la defensa del cristianismo experimenta a partir de este periodo lo que podría llamarse una «globalización»: se desarrolla y se modifica en un contexto general que ya no puede ser limitado a los asuntos ibéricos[16]. Esta «globalización» del concepto de guerra santa, contemporánea del surgir de la idea de cruzada, aparece tanto en los textos exteriores a la Península pero destinados a ella, como en los textos escritos en *Hispania*. Desde el exterior, cabe subrayar la importancia del discurso pontificio, contemporáneo de la reforma de la Iglesia. Muy a menudo se cita la carta del papa Alejandro II relativa a la expedición contre la ciudad aragonesa de Barbastro (1064)[17]. Intervienen francos, hispanos, italianos, y el papa promete la remisión de los pecados. Este texto ha sido muy discutido en los últimos años, pero parece difícil no admitir que a partir de este momento, el papado considera a la península ibérica como una parte de la cristiandad que hay que limpiar de las impurezas[18].

15 Por ejemplo J.A. Brundage, «Holy War and the Medieval Lawyers», en T.P. Murphy (ed.), *The Holy War*, Columbus, Ohio State University, 1976 (publicado recientemente en *The Crusades. Holy War and Canon Law*, Adelshot, 1991, X); J. Flori, «L'Église et la guerre sainte, de la paix de Dieu à la croisade», *Annales. E.S.C., Droit, Histoire, Science sociales*, n. 47, 1992, pp. 453-466; Deswarte, «La guerre sainte en Occident», *op. cit.*

16 Ver la síntesis de Joseph F. O'Callaghan, *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, Philadelphia, University of Pennsilvania Press, 2003, 322 p.

17 Samuel Loewenfeld (ed.), *Epistolae pontificum romanorum ineditae*, Leipzig, Veit, 1885, 288 p.

18 Para valorar el episodio de Barbastro, A. Ferreiro, «The Siege of Barbastro, 1065-1065: a Reassessment», *Journal of Medieval History*, n. 9, 1983, pp. 129-144, y Marcus Bull, *Knightly Piety and the Lay Response to the First Crusade. The Limousin and Gascony (c. 970 – c. 1130)*, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 72 ss. Sin embargo, interpretación convincente de J. Flori en el trabajo citado en la nota

Después de Alejandro II, Gregorio VII (1073-1085) y Urbano II (1088-1099) tuvieron mucho interés por los asuntos hispánicos, siendo este último papa el que, en varias ocasiones, asimiló el esfuerzo guerrero de los combatientes hispánicos al esfuerzo de los que hacían el viaje de Tierra Santa[19].

El mismo esquema se impone en el discurso de los clérigos hispánicos, y luego de los reyes y combatientes, a partir del siglo xii. Un buen ejemplo lo tenemos en la sede compostelana, que, en la primera mitad del xii y gracias a su famoso prelado Diego Gelmírez, fue uno de los grandes centros ideológicos de la Península[20]. En la *Historia Compostelana*, escrita bajo su mandato, se dice que Diego, en un concilio compostelano del año 1125, intentó liderar un proyecto de cruzada peninsular. Según sus términos, los soldados de Cristo, «hijos de la santa Iglesia», podían «abrir un camino hacia el sepulcro del señor», camino «más corto y menos difícil en *Hispania* que en otras regiones»[21]. En la misma sede compostelana, se copió un poco mas tarde el famoso *Codex Calixtinus*, que contiene la historia del Pseudo-Turpín, historia de la guerra de Carlomagno contra los musulmanes de España. A finales de la obra, encontramos un texto supuestamente escrito por el papa Calixto II, llamando a todos los cristianos a combatir a los musulmanes de España: *Epistola beati Calixti pape de itinere Yspanie omnibus ubique propalanda*[22].

siguiente, pp. 320-322.

19 Jean Flori, «Réforme, *reconquista*, croisade. L'idée de reconquête dans la correspondance pontificale d'Allexandre II à Urbain II», *Cahiers de civilisation médiévale*, n. 40, 1997, pp. 317-335.

20 Sobre la personalidad y la prelatura de Gelmírez, ver Richard Fletcher, *Saint James's Catapult: The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago of Compostela*, Oxford, Clarendon University Press, 1984, 341 p., y Ludwig Vones, *Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des Norwestspanischen Raumes, 1070-1130. Ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen Spanien und dem Pappstum zu Beginn des 12. Jahrhunderts*, Cologne/Vienne, 1980, 628 p.

21 (...) *quod per Hispanie partes brevius et multo minus laboriosum est, ad idem Domini sepulchrum ipsius, subveniente gratia, aperiamus*, Emma Falque (ed.), *Historia Compostellana*, Turnhout, Bélgica, Brepols, 1988, II, 78, p. 370; Fletcher, *op. cit.*, pp. 298-299.

22 Klaus Herbers y M. Santos Noia (ed.), *Liber sancti Jacobi. Codex Calixtinus*,

El nacimiento de las órdenes militares, a veces como milicias que luego cristalizaron en órdenes, es otro signo de la misma globalización[23]. En el acta de fundación de la cofradía militar de Belchite (Aragón), fechado del año 1124, se lee que «de la misma manera que el sepulcro del Señor ha sido arrancado de su captividad, y de la misma manera que Minorca, y Zaragoza, y otros lugares, el camino de Jerusalén, si Dios lo permite, se abrirá desde esta región y la Iglesia de Dios, todavía esclavizada, será liberada»[24]. De manera general, la *Hispania* cristiana se presenta ahora como una parte dentro de un conjunto más importante, y defender esta parte significa defender a todos los cristianos. En un documento del año 1143 destinado a implicar a los Templarios en los asuntos militares ibéricos, el conde catalán Ramón Berenguer IV habla de «defender la Iglesia occidental que se encuentra en las Españas»[25]. La «Reconquista» sigue siendo un objetivo en sí, como lo prueban las numerosas alusiones al pasado cristiano de tal o tal ciudad, sin embargo, el ideal de expansión

Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1998, pp. 228-229. La fecha es la del 25 de marzo del 1123, cuarto domingo de cuaresma, que se designa con un *Letare Iherusalem*.

23 Ver la síntesis de Carlos de Ayala Martínez, *Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media (siglos XII-XV)*, Madrid, M. Pons Historia; La Torre Literaria, 2003.

24 *Simili autem remissione sepulchrum Domini de captivitate ereptum est et Maiorica et Cesaraugusta et alie et similiter Deo annuente iter Jherusalimitanum ab hac parte aperietur et ecclesia Dei que adhuc sub captivitate ancilla tenetur, libera efficitur*, Peter Rassow, «La cofradía de Belchite», en *Anuario de Historia del derecho español*, n. 3, 1926, p. 225.

25 «*Ad defendendam occidentalem ecclesiam que est in Ispaniis*», P. Bofarull (ed.), *et. al.*, *Colección de documentos inéditos del Archivo de la corona de Aragón*, Barcelona, Eusebio Montfort, 1849, v. 4, n. 43, p. 93. Comentario de M. Zimmermann, «Rejet et appropriation de l'Hispania dans la Catalogne médiévale (x^{e}-xii^{e} siècles)», en Pierre Chastang (dir.), *Le passé à l'épreuve du présent. Appropriations et usages du passé au Moyen Âge et à la Renaissance*, París, Presse de l'Université de Paris- Sorbonne, 2008, p. 160: «La guerre en Espagne se mue en guerre sainte; la saisie des parias cède la place à la conquête territoriale (...), désormais présentée comme une entreprise défensive à l'imitation de la croisade orientale». El mismo documento continua: *ad deprimendam et debellandam et expellendam gentem maurorum, ad exaltandam sancte Christianitatis fidem et religionem ad exemplum milicie Templi Salomonis in Iherusalem que orientalem defendit ecclesiam*. Este último pasaje vuelve a encontrarse en el año 1157 en una donación a los Hospitalarios (M. Zimmermann, *Ibidem*, p. 160, nota 110).

del cristianismo es ahora el valor supremo. En el privilegio de fundación de Calatrava (1157), el rey Sancho III habla de «honrar a Dios y extender la religión cristiana»[26].

Por lo tanto, las razones por las cuales se combatía a los musulmanes ya no son exactamente las mismas que en la Alta Edad Media. Y al mismo tiempo, algunos elementos clave de la ideología de guerra santa aparecen y se desarrollan. El primero es la intervención de los santos en los combates. Es muy conocido el papel de Santiago en la reconquista de varias ciudades, papel que se asocia con la imagen de Santiago Matamoros[27]. A Santiago, hay que añadir otros santos «militares», especialmente san Isidoro en León, San Millán de la Cogolla en Castilla y san Jordi (Jorge) en los territorios de la corona aragonesa[28]. La presencia de un santo, sea como combatiente montado sobre un caballo, generalmente blanco, o simplemente como consejero del ejército cristiano, es un elemento fuerte de la sacralización de la guerra. Permite afirmar que Dios favorece a los cristianos, y permite dar al combate un toque sobrenatural. Ahora bien: en la Alta Edad Media hispánica, es decir, incluso hasta principios del siglo XII, los santos no desempeñan ningún papel significativo en los combates. Los diplomas reales y también la documentación litúrgica presentan a algunos de ellos (pero no solo a Santiago, como lo prueba el caso de los mártires Facundo y Primitivo) como protectores del reino o del rey, pero no intervienen directamente en los combates[29].

26 *Ut Deus per vos honoretur, Christiana religio diletetur*... Julio González (ed.), *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, V. III, Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1960, p. 65.
27 Sobre la utilización de Santiago en el contexto de la Reconquista, Klaus Herbers, *Política y veneración de santos en la península ibérica. Desarrollo del 'Santiago político'*, España, Fundación cultural 'Rutas del Romanico', 1999, 164 p.
28 Referencias en Henriet, «La santidad en la historia de la Hispania medieval: una aproximación política-sociológica», *Memoria Ecclesiæ*. Órgano de la Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, España, n. 24, Oviedo, 2004, pp. 25-29.
29 Se encuentran frecuentemente donaciones a santos llamados *post Christum Ihesum fortissimis patronis*. Ejemplo de Sahagún, J.M. Mínguez Fernández, *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (siglos IX y x)*, León, 1976 n. 8, p. 30 (905) et pássim.; Caso de San Pedro de 'Tunis' (hoy 'de la Nave'), con San Pedro y San

Sin embargo, tenemos casos muy explícitos de intervención al norte de los Pirineos, por ejemplo con el de san Germán a finales del siglo IX, para defender París de los normandos, o luego en el siglo XI con San Jorge en Sicilia o San Benito en Fleury, ya contra los sarracenos[30]. En la antigua *Hispania*, el primer caso conocido es la intervención de Santiago antes de la toma de Coimbra: si el acontecimiento ocurre durante el reinado de Fernando I, en el año 1064, el relato que cuenta la aparición milagrosa no es anterior al segundo decenio del siglo XII (*Historia Silense*)[31]. Luego, los relatos se multiplican, con Santiago en un primer tiempo, pero también con Isidoro, Millán o Jordi. De estos cuatro santos, tres no son antiguos militares, lo que contradice la idea que los santos guerreros son generalmente soldados martirizados. En realidad, pueden tener orígenes muy diversos. Santiago, como se sabe, también tendrá un papel guerrero en America, contra los indios[32]. Pero su imposición como Matamoros en la iconografía

Pablo: Emilio Sáez y Carlos Sáez, *Colección diplomática del monasterio de Celanova* (842-1230), Alcalá de Henares, 1996, v. 1, n. 9, pp. 70-71, etc. La expresión *patronus vernulus*, que aparece en el famoso himno *O Dei verbum* en honor de Santiago (v. 48) también se encuentra en otros casos: ver Manuel C. Díaz y Díaz, «Los himnos en honor de Santiago de la literatura hispánica», en Manuel C. Díaz y Díaz, *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelona, El Albir, 1976, p. 262, en el caso de santa Leocadia, *patrona vernula* en un himno del siglo VII. Una misa para los santos Justo y Pastor dice que la *congragatio* de los fieles encuentra protección *vernaculis in patronis*: Férotin (ed.), *Le Liber mozarabicus sacramentorum*, col. 387.

30 Abbon de Saint-Germain, *Bella Parisiaco urbis*, en H. Waquet (ed.), *Le siège de Paris par les Normands, poème du IXe siècle*, París, Les Belles Lettres, 1964, pp. 87-89; Geoffroy Malaterra, *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis et Roberti Guiscardi ducis fratris eius*, V. 1, Bologne, Rerum italicarum Scriptores, 1924, p. 44; André de Fleury, *Miracula sancti Benedicti*, París, V. Jules Renouard, 1858, pp. 189-190. Ver Jean Flori, *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, París, Aubier, 2001, especialmente p: 132, 150, 294-296.

31 J. Pérez de Urbel y A. González y Ruiz Zorrilla (ed.), *Historia Silense*, Madrid, Aldecoa, 1959, pp. 191-193; otra edición del texto por Manuel C. Díaz y Díaz, *Visiones del mas alla en Galicia durante la alta Edad Media*, Santiago de Compostela, Bibliófilos Gallegos, 1985, pp. 140-143 (este pasaje podría provenir de un relato anterior e independiente).

32 Ver entre otros Carlos Ferrás Sexto y María Yolanda García Vázquez, *Santiago apóstol en México, culto y significado en el reino de la nueva Galicia*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1996; J. Domínguez, «Santiago Mataindios: la

es relativamente tardía, a finales de la Edad Media[33]. En definitiva, vemos aquí muy claramente que si la intervención milagrosa de los santos en los combates ha gozado de gran importancia en los distintos reinos ibéricos, su origen es extra-peninsular y se impone en el contexto de la apertura al mundo exterior y de las cruzadas.

Lo mismo ocurre con la retribución espiritual de los combatientes. Como ya hemos mencionado, en el mundo peninsular parece imposible encontrar un solo texto que mencione una recompensa de este tipo antes del siglo xii. En el mundo franco, sin embargo, a mitad del siglo viii, una *Epistola consolatoria ad pergentes in bellum* prometía ya la salvación a los que morían combatiendo[34]. Y sobre todo, una carta del papa León IV (847) anunciaba los «reinos celestes» para los que perderían la vida en lucha contra los sarracenos que amenazaban a Roma[35]. Se vuelve a encontrar una promesa del mismo tipo en

continuación de un discurso medieval en la Nueva España», *Nueva Revista de Filología hispánica*, n.54, 2006, pp. 33-56.

33 La primera representación del Santiago ecuestre inspirada del episodio de la batalla de Clavijo (Privilegio de los Votos, mitad del siglo xii) se encuentra hacía 1220, en un tímpano de la parte oeste del brazo sur del transepto de la catedral compostelana. Ver A. Sicart Giménez, «La iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media», *Compostellanum*, n. 27, 1982, pp. 11-32.

34 Edición del texto en Albert Michael Koeniger (ed.), *Die Militärseelsorge der Karolingerzeit. Ihr Recht und ihre Praxis*, Munich, Lentner, 1918, pp. 71-74. Ver también Michael McCormick, «Liturgie et guerre des carolingiens à la première croisade«, en *Militia Christi e crociata nei secoli xi-xiii. Atti della undecima Settimana internazionale di studio*, Milano, 1992, p. 230, que fecha el texto en el siglo ix. A.P. Bronisch, *op. cit.*, pp. 187-192 (F-4), sugiere, como se hacía antes de Koeniger (K. Künstle, «Zwei Dokumente zur altchristlichen Militärseelsorge», *Der Katholik*, n. 80, 1900, pp. 97-122), la posibilidad de un origen hispánico para este texto. Ver también Henriet, «l'idéologie de guerre...», *op. cit.*, p.186-187. En la *Epistola consolatoria*, encontramos entre otras cosas esta frase: *Scitis qui ibi corpus suum et animam propter Deum tradiderit, absque dubio aut hic in praesenti saeculo, si vicerit, coronatur, aut, quod multum melius est, si pro Deo animam suam tradiderit aut corpus suum usque ad mortem, sciat se sine dubio lucrum facere animae suae et remunerationem de labore suo in aeternam vitam apud Dominum recipere et in paradiso cum caeteris heredibus requiescere*.

35 Existen dos versiones con algunas diferencias: PL 115, col. 655-657, y MGH, Ep. V, Berlin, 1899, p. 601.

un texto pontificio del año 879[36]. Luego, poco a poco y en varias regiones, se multiplican en los textos narrativos las alusiones a esos valerosos combatientes que pueden ser considerados como mártires después de su muerte violenta[37]. En este contexto, no se puede infravalorizar el silencio hispánico. Antes del año mil, los mártires no son combatientes, sino victimas inocentes que mueren de las «persecuciones» musulmanas: los mártires de Córdoba sobre todo, pero también el joven Pelayo en el siglo x[38]. En la primera mitad del siglo xi, contamos por fin con un texto que presenta como mártires vestidos de blanco a los «combatientes de España». Paradójicamente, esta escrito por Raúl Glaber, un monje cluniacense que, por otra parte, no se fía para nada de la Iglesia hispánica[39]. Ocurre lo mismo que con los santos combatientes, en los mismos sitios y en la misma época, a veces en textos idénticos: uno solo encuentra ciertos elementos de sacralización a partir de finales del siglo xi y en el xii, cuando la Iglesia hispánica se abre totalmente al modelo romano. En el pasaje de la *Historia compostellana* que describe al proyecto de cruzada de Diego Gelmírez, se habla de la remisión de los pecados cometidos entre el bautismo y la expedición[40].

36 MGH, Ep. VII, n. 150, pp. 126-127. Ha habido lecturas diferentes. J. Flori, *La guerre sainte...*, *op. cit.,* p. 53, da una interpretación que relativiza la importancia de este texto: «La guerre n'est pas ici considérée comme 'sainte' au point de procurer pardon des péchés, indulgence ou paradis. Elle est toutefois assez juste et sacralisée, s'agissant de la protection de Rome, pour ne pas pénaliser celui qui s'y engage et risque de mourir coupable de péchés». Sin embargo, el papa dice: *quoniam illi, qui pietate catholice religionis in belli certamine cadunt, requies eos eterne vite suscipiet contra paganos atque infideles strenue dimicantes*, p. 127.
37 Ver referencias en A. Noth, *Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christendom*, Bonn, Verlag, 1966, pp. 95-109, y J. Flori, *La guerre sainte..., op. cit.*, pp. 45-54, 152-159.
38 Mártires de Córdoba: ver *supra*, nota 13; Pelayo, «Passio Pelagii», en Pilar Riesco Chueca (ed.), *Pasionario hispánico*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 307-321.
39 Glaber, «Historiarum libri quinque», en J. France (ed.), *Rodulfus Glaber, Opera*, II, 9.
40 *Historia Compostellana*, *op. cit.*, t. II, pp. 379-380 (*eum ab omnibus suis peccatis, que a fonte baptismatis usque ad hodiernum diem diabolo instigante perpetravit* [...] *absolvimus*). Fletcher, *Saint James's Catapult*, *op. cit.*, pp. 298-299.

A mitad del siglo xii, encontramos el *Privilegio de los votos*, una falsificación describiendo la intervención militar de Santiago en la batalla de Clavijo (834): se habla para los muertos de la «corona del martirio»[41]. Y en la *Historia del pseudo Turpín*, las alusiones a esta «martirialización» de los cristianos muertos en la guerra contra los invasores musulmanes son numerosas[42] .A partir de esta época, es decir en un siglo xii ya bien avanzado, esta convicción parece cada vez más arraigada. En el *Poema de Almería*, que recuerda la conquista de esta ciudad en 1147 y que constituye la última parte de la Crónica del «imperador» Alfonso VII, el obispo de Astorga (quizás autor de la crónica) se dirige a los cristianos para prometerles la salvación[43]. En el mismo año 1147, un ejército compuesto de alemanes, ingleses y flamencos, que había salido rumbo al Oriente en el marco de la «segunda cruzada», conquista Lisboa: pues sabemos que la iglesia situada al lado del cementerio de los ingleses se llamaba Santa María de los Mártires; en cuanto al cementerio de los alemanes, una tumba considerada santa produjo milagros[44]. Cuando antes

41 «*Multi tamen ex tuis quibus iam parata est eterna requies, sunt instanti pugna pro Christi nomine martirii coronam suscepturi*», en Antonio López Ferreiro (ed.), *Historia de la santa A. M. iglesia de Santiago*, Santiago de Compostela, Seminario Conciliar Central, 1899, v. I, p. 134.

42 *Liber sancti Jacobi*, *op. cit.*, cap. 8, p. 204 (*hi scilicet qui in acie proxima martirii palmam Dei fide accepturi erant*); 10, p. 206 (*hii scilicet qui in bello presenti accepturi erant martirii palmam pro Christi fide*); 23, p. 219 (Roland: *ubi regnat et exultat sine meta, choris sanctorum martirum dignitate meritorum annexa*); 29, pp. 222-22; 30, p. 223; 32, p. 225, *app.* A (*Calixtus papa de invencione corporis beati Turpini episcopi et martiris*), p. 227.

43 «*Chronica Adefonsi imperatoris*» (Poema de Almería), A. Maya Sánchez (ed.), *Chronica Hispana saec. xii*, pars I, Turnhout, Brepols, 1990, v. 382-383, p. 267 (*Et dulces portas paradise noscat apertas*).

44 «*Indiculum fundationis monasterii sancti Vincentii*», en *Portugaliae Monumenta Historica*, *Scriptores*, t. I, Lisbonne, 1856, pp. 91-92. Alusión precoz a los milagros del cementerio de los mártires en las varias versiones del texto que cuentan los acontecimientos poco después de 1147, «Carta del presbítero Duodechin de Lahnstein al abad Cuno de Disibodenberg», *Annales sancti Disibodi*, Monumenta Germaniae Historia, Series Scriptores, 17, pp. 27-28; «Carta del presbitero Arnulf al obispo Milo de Thérouanne», en J.A. De Oliveira, *Conquista de Lisboa aos mouros*, *Conquista de Lisboa aos Mouros (1147),* Lisboa, 1935, p. 118; «Carta de Winand, presbitero de Colonia», en S. Edgington, «The Lisbon Letter of the Second Crusade»,

y después de la gran victoria de las Navas de Tolosa (1212), el rey de Castilla Alfonso VIII hablaba de mártires al rey de Francia o al papa, el asunto parecía normal[45]. Pero en el contexto peninsular, esa manera de ver las cosas no tenía ni un siglo de antigüedad. Y como hemos constatado, no era propiamente hispánica, sino todo lo contrario.

Si uno quiere hablar de guerra santa en el sentido mas pleno de la expresión, es decir con la afirmación de una retribución espiritual de los combatientes y con la posibilidad de una intervención directa de Dios a través de sus santos, tiene que esperar por lo tanto al siglo xii, periodo de las cruzadas y del «aggiornamiento» de la Iglesia hispánica. Pero el acercamiento con los discursos propios del mundo romano-franco y, de manera mas general, ultra-pirenáico, tampoco debe conducir a olvidar el carácter a veces muy específico de las relaciones entre cristianos y musulmanes hispánicos, que al fin y al cabo seguían siendo vecinos. Junto a la ideología de guerra santa, las exigencias de la realidad se imponían muy a menudo. Tomaremos dos ejemplos muy significativos de esta situación. El primero es el de las treguas y alianzas que los reyes cristianos concluían con sus homólogos musulmanes.

En teoría, los reyes cristianos de la península tenían que estar todos unidos contra los musulmanes. De hecho, en el siglo xii, buena parte del esfuerzo pontificio relativo a la Península consistió en construir un frente cristiano común y unido, dirigido por Roma. El papel del legado Hiacinto, que en el año 1155 intentó liderar una cruzada general contra los almohades, que volvió

Historical Research, n. 69, 1996, pp. 336-339.

45 Al rey de Francia Felipe Augusto, en J. González, *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, v. III, n. 890 (*nihil dubitantes quia, si sanguis noster in conflictu Christi respondet sanguini, vere poterimus inter martyres computari*, pp. 557-558). Al papa, *Ibid*em, n. 897 (*nisi de hoc dolendum sit, quod tam pauci martyres de tanto exercitu ad Christum martyrio pervenerunt*). Cabria señalar también unos versos del *Poema de Mio Cid* (v. 1704-1705), quizás redactado a principios del siglo xiii (Alberto Montaner (ed.), *Cantar de Mio Cid*, Barcelona, Crítica, 1993, p. 3-14).

luego a España en los años 1171-1172 y que desarrolló después su acción como papa Celestino III, entre 1191 y 1198, es desde este punto de vista ejemplar[46]. Pero las tentativas de unificación de los cristianos no tuvieron siempre éxito. A finales del siglo xii, el trovador Peire Vidal escribía que «los reyes de Espana preferían combatir entre ellos y dar caballos para la guerra en tributo a los moros»[47]. Y el mismo papa Celestino III se quejaba en el mismo momento de que «en toda la cristiandad, los reyes de España eran los únicos que se aliaban con los musulmanes»[48]. De hecho, si los reyes cristianos, bajo la presión pontificia, suscriben entonces varios pactos de colaboración entre ellos, no dudan en muchas ocasiones en pasar acuerdos con el enemigo musulmán, acuerdos a veces claramente dirigidos contra sus correligionarios. A finales del siglo xii, el rey de Navarra y el rey de León se encuentran, unidos con los almohades en una alianza anticastellana. En el año 1196, Celestino III excomulga al rey Alfonso IX de León y fomenta la revuelta de su pueblo contra él, prometiendo a los que sigan sus consejos las mismas recompensas que para los que combaten al islam[49]. Poco mas tarde, en el año 1198, el rey Sancho VII de Navarra no duda en ir hasta Marruecos para defender, mediante una alianza con los almohades, la existencia de su pequeño

46 Bibliografía general de L. Vones sobre Celestino III en Ph. Levillain (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 1994, pp. 315-318. Sobre su acción como legado en España bajo su nombre de Jacinto, J.F. O'Callaghan, *Reconquest and Crusade*, pp. 47-48, 55-56, 76, 182; como papa, *ibidem*, pp. 59-63, 83, 118, 163, 182-183. Sobre un aspecto particular, el reciente artículo de D.J. Smith, «Saint Rosendo, Cardinal Hyacinth and the Almohads», *Journal of Medieval Iberian Studies*, 2009, 1/1, pp. 53-67 (agradezco a Amaia Arizaleta haberme señalado este trabajo)
47 Carlos Alvar, *Textos trovadorescos sobre España y Portugal*, Madrid, Cupsa, 1978, pp. 236-236, 241-242.
48 J.F. Rivera Recio, *La Iglesia de Toledo en el siglo xii (1086-1208),* Roma, Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1976, v. II, p. 228 (25 de abril de 1191).
49 Ramón Riu, «Dos bulas inéditas de Celestino III», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, n. 11, 1887, pp. 455-458. La bula del 10 de abril de 1197 concede la remisión de los pecados a los que ataquen al rey leonés, siguiendo el modelo de las bulas de cruzada: Carl Erdmann, *Papsturkunden in Portugal*, Berlín, Karl Brandi, 1927, p. 376; Joseph F. O'Callaghan, *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2003, pp. 62-63.

reino[50]. Son aquí unos pocos ejemplos de una práctica corriente en esta época, y que seguirá efectiva en el siglo XIII, aunque quizás de manera menos sistemática que a finales del XII. La ideología de guerra santa, que se expresaba en una retórica que todos los cristianos compartían, y la realidad, discurrían por caminos diferentes. Otra prueba de esta situación la encontramos en el caso de los cristianos que deciden pasar con sus armas del lado musulmán, pero sin convertirse a la religión del enemigo.

De estos exiliados, llamados «desnaturados» a finales de la Edad Media, se conocen algunas figuras. La más célebre es evidentemente la de Rodrigo Díaz de Vivar, el Cid. También se puede citar a «Giraldo sem pavor», el «Cid portugués»[51]. Pero hubo muchos más, hasta tal punto que se puede hablar de un fenómeno estructural. Las razones del exilio, que podía ser definitivo o momentáneo, eran diversas, pero el resultado era siempre el mismo: soldados cristianos combatían al servicio de un poder musulmán. El catalán Reverter († 1145) pasó de prisionero capturado en una razzia a ser uno de los principales jefes militares de los almorávides[52]; casi un siglo antes, el *miles* Ferrandus,

50 J.F. O'Callaghan, *Reconquest and Crusade..., op. cit.*, p. 64, con referencias p. 242, nota 50.

51 Sobre los «desnaturados», R.I. Burns, «Renegades, Adventurers, and Sharp Businessmen; the Thirteenth Century Spaniard in the cause of Islam», *American Catholic Historical Review,* n. 58, 1972, pp. 341-366; S. Barton, «Traitors to the Faith? Christian Mercenaries in al-Andalus and the Maghreb, c. 1100-1300», en R. Collins y A. Goodman (eds.), *Medieval Spain. Culture, Conflict and Coexistence. Studies in Honour of Angus MacKay*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2002, pp. 23-45; Patrick Henriet, «*Ad regem Cordube militandi gratia perrexit*. Remarques sur la présence militaire chrétienne en al-Andalus (x^{e}-XIII^{e} siècle)«, en D. Baloup y Ph. Josserand (eds.), *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, idéologue et religion dans l'espace méditerranéen latin (XI^{e}-XIII^{e} siècle)*, Toulouse, CNRS-Université de Toulouse-Le Mirail, 2006, pp. 359-379. Sobre el Cid, Richard Fletcher, *The Quest for El Cid*, Londres, Hutchinson, 1989, 217 p., y G. Martínez Díez, *El Cid histórico. Un estudio exhaustivo sobre el verdadero Rodrigo Díaz de Vivar*, Barcelona, Planeta, 1999, 472 p. (para los hechos mas que para la interpretación). Sobre Giraldo «sem pavor», D. Lopes, «O Cid português: Geraldo Sempavor», *Revista Portuguesa de Historia*, n. 1, 1940, pp. 93-109.

52 François Clément, «Reverter et son fils, deux officiers catalans au service des sultans de Marrakech», *Medieval Encounters*, 9/1, 2003, pp. 79-106.

hijo de la condesa Teresa, había sido mercenario voluntario en Córdoba y había traído al monasterio familiar las reliquias del mártir Zoilo[53]. A finales del siglo XI, los *milites* portugueses Paio Pires y Afonso Pires cayeron en la desgracia del conde Enrique y de su esposa y cruzaron la frontera, Paio con su hijo pequeño y su perro, para combatir a los cristianos[54]. En ciertas ocasiones, el acercamiento al poder islámico podía durar varias generaciones. El caso mas llamativo en esta época es ciertamente el de la familia Castro, exiliada en Castilla, que combatió durante tres generaciones al servicio de los almohades sin dejar de tener buenas relaciones con los reyes de León[55]. Se podrían multiplicar los ejemplos. Desgracia real o afán de lucro, el resultado era el mismo. Pero en la gran mayoría de los casos, los «desnaturados» no se convertían al islam. Seguían siendo cristianos y sabemos que en varios casos, conservaban relaciones con algunas instituciones religiosas[56]. Los clérigos hispánicos, conocedores de las ideologías pero también de la realidad, tuvieron cierta indulgencia hacia estos

53 *Translatio sancti Zoili*, ms Madrid, Biblioteca Nacional, 11556, fol. 141r. Sobre este texto, Henriet, «Un hagiographe au travail: Raoul et la réécriture du dossier hagiographique de Zoïle de Carrión (années 1130). Avec une première édition des deux prologues de Raoul», en Monique Goullet y Martin Heinzelmann (dir.), *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval. Transformations formelles et idologiques*, Ostfildern, j. Thorbecke, 2003, pp. 251-283. Primera edición: P. Henriet y J.-M. Martín Iglesias, «Le dossier hagiographique de Zoïle de Carrión dans le manuscrit Madrid, BNE, 11556 (XII[e] siècle): étude et édition», en Estudios de Filología e Historia en honor del profesor Vitalino Valcárcel. Anejos de Veleia, 2014 (Series minor 32, vol. I), pp. 429-457, aquí pp. 448-449.

54 El relato de los hechos se encuentra en la *Vita sancti Geraldi* (BHL 3415), redactada entre 1112 e 1128, Alexander Herculano (ed.), *Portugaliae Monumenta Historica, Scriptores*, n. 1, Lisboa, 1856, § 9, p. 55. Ver Henriet, «Ad regem Cordube...», *op. cit.*, pp. 365-366.

55 *Ibidem*, pp. 367, 372-373.

56 El caso mas llamativo es el de Pedro Fernández de Castro († 1214), que había sido excomulgado por Celestino III en 1196 y que murió en Marrakech. Sin embargo Lucas de Tuy le describe de manera muy positiva en su *De miraculis sancti Isidori* y Pedro figura en los necrologios tanto de San Isidoro como de la catedral de León: referencias en Patrick Henriet, «Xénophobie et intégration isidoriennes à León au XIII[e] siècle. Le discours de Lucas de Túy († 1249) sur les étrangers», en *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, París, v. 30, 1999, p. 53, nota 71.

comportamientos, que nos recuerdan que el ideal de guerra santa y de salvación a través de la lucha contra el islam no impidió nunca algunos arreglos con el «principio de realidad».

En resumen, hemos empezado describiendo una situación en la cual se valorizaba religiosamente a una empresa de conquista/reconquista territorial. Este sistema permitía también proponer un espejo del buen rey, que era antes de todo un combatiente cristiano. Varios elementos de origen godo seguían en vigor y al musulmán raras veces se le consideraba como tal. Luego, en un contexto de normalización de la Iglesia hispánica, aparecieron ciertas características que nos permiten hablar ya de «guerra santa» sin reserva, esta guerra teniendo mucho que ver con las cruzadas tanto para los clérigos ultrapirenaicos como para los hispánicos. Sin embargo, en el mundo de las *realia*, la relación de los combatientes de la Península con los musulmanes pasó por muchas situaciones específicas que no se entendían en Roma o incluso al norte de los Pirineos. La realidad imponía por lo tanto limitaciones a la santificación de la guerra. Los hombres de la Edad Media se daban perfectamente cuenta de esta situación, que se refleja por ejemplo, a principios del siglo xiv, en estas palabras llenas de buen sentido del infante Don Juan Manuel: «*Et, Sennor infante, commo quier que todos los que van contra los moros fazen bien, pero non devedes crer que todos los que mueran en la guerra de los moros son martires nin sanctos*»[57].

¿Guerra santa contra los musulmanes? No sería serio negar su existencia. Sin embargo, la ideología de la guerra en el año 850 y la ideología de la guerra en el año 1150 son bastante diferentes. Surge por lo tanto una pregunta que, por lo que parece, desencadena todavía pasiones: ¿será licito hablar de «guerra santa» en todos los casos? La respuesta depende evidentemente de la definición que cada uno acepta o se fabrica de la expresión «guerra santa».

57 Don Juan Manuel, *Libro de los estados*, Madrid, Gredos, 1982, t. I, p. 348. Ver A. Guiancé, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos xii-xv)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998, p. 338.

Si uno sostiene que la ideología de guerra santa se ha desarrollado siempre *more hispanico* y sólo ha experimentado cambios superficiales, estará en desacuerdo con lo que se ha expuesto y propuesto aquí. Pero si acepta un cambio de fondo a partir de la segunda mitad del siglo xi, las divergencias con mis posiciones serán más superficiales de lo que parece. Prefiero reservar la expresión «guerra santa» para un periodo en el cual la retribución espiritual de los combatientes se había impuesto como una evidencia[58]. Y de hecho me parece que muy a menudo, en el mundo contemporáneo, así lo entendemos (pensemos por ejemplo en la situación en el Oriente Próximo). Pero si uno prefiere hablar de un tipo de guerra santa en la alta Edad Media y de otro en la plena Edad Media, la diferencia es sobre todo de terminología. El único problema, desde mi punto de vista, es que entonces habrá muy pocas guerras, en el mundo estructuralmente cristiano de la Edad Media, que no se puedan calificar de santas.

58 Comparto por lo tanto la opinión de Th. Deswarte, «La guerre sainte en Occident...», *op. cit.*, p. 349, según la cual «il semble [...] préférable d'utiliser cette expression selon son sens médiéval de guerre sanctifiante afin d'éviter une impasse historiographique».

Santiago Matamoros: ¿mito o realidad de la Reconquista?

Klaus Herbers
Institut für Geschichte
Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

I. Introducción

«Los musulmanes llamaron a Mahoma, los cristianos a Santiago»: con este paralelismo *El cantar de Mio Cid* presenta los gritos de los ejércitos durante la así llamada Reconquista. Cuando en el siglo IX se difundió en el mundo europeo la noticia del descubrimiento del sepulcro de un apóstol en el noroeste de la península ibérica, la mayor parte de esa región estaba dominada por musulmanes. Según algunos autores, no solamente la batalla de Covadonga en tierras asturianas, sino que también la ayuda guerrera de Santiago en una de las primeras batallas contra los musulmanes, la de Clavijo (844), sería una de las primeras intervenciones del apóstol Santiago. ¿Cuándo es que surgió esta imagen? ¿En qué medida corresponde al proceso denominado «Reconquista»? Este concepto también merece ser discutido, pero hay otras ponencias que se dedican a ello. Yo solo quisiera exponer algunas ideas sobre un documento clave del siglo XII que menciona la ayuda del apóstol Santiago en Clavijo en 844. Antes de hacerlo, quisiera, sin embargo, presentar brevemente las tradiciones jacobeas de la Península y el papel de Santiago como auxiliador en las batallas hasta el siglo XII.

II. Las tradiciones jacobeas y la ayuda de Santiago en el reino astur y leonés

Ya en su fase inicial, las tradiciones españolas en torno a Santiago se dividen en tres grandes grupos: las noticias sobre la predicación en la península ibérica, las referentes al traslado de sus restos de Jerusalén a Galicia y las tocantes al descubrimiento de la tumba.

La noticia de la predicación en la península ibérica se encuentra por vez primera en el así llamado *Breviarium Apostolorum*, del que se sabe que era conocido en Occidente desde el siglo viii y que se puede poner en relación con los catálogos apostólicos greco-bizantinos y los escritos del así llamado Pseudo-Abdías.

Otra mención, que se encuentra en una obra frecuentemente atribuida a Isidoro de Sevilla, procede de comienzos del siglo vii y depende del *Breviarium* o de una fuente común. Al igual que en el *Breviarium*, se dice aquí que Santiago predicó el Evangelio en España y en diferentes lugares del Occidente.

Para la época temprana del culto en Asturias resulta de gran importancia el Comentario del *Apocalipsis del Beato de Liébana* († 798). Este monje astur ya se había señalado por la disputa que tuvo con Elipando de Toledo († alrededor de 802) sobre el adopcionismo. Como ha resaltado Engels, este ataque se dirigió también contra las «exageradas pretensiones del Primado de Toledo» y fortaleció la identidad del joven reino astur. Beato enumera en su comentario los diferentes apóstoles y su lugar de predicación y asigna *Spania* a Santiago. Quizás también proceda del Beato de Liébana el himno *O Dei verbum*, en el que igualmente se habla de la misión apostólica en España. Esta obra nombra además otras características de Santiago: en la frase *Tutorque nobis et patronus uernulus* podría verse ya la alusión a un patrono del reino. Sin embargo, un estudio de las fuentes usadas ha demostrado la dependencia del himno de otros textos y con ello ha disminuido su valor como documento original.

Lo importante de estos textos documentales es que –supuesta su autenticidad– se gestaron en el pequeño reino cristiano de Asturias, que, de manera creciente, se consideró el auténtico heredero del reino visigodo y de Toledo. Para la aislada Asturias, la persona del Apóstol como misionero de la península ibérica ofreció posibilidades de identificación que adquirieron relevancia en la «política del día».

El traslado de los restos no solo era condición necesaria para la existencia de una tumba en España, sino que también era indispensable para un culto español a la tumba, si se admite que el martirio tuvo lugar en Palestina. Por eso, desde el punto de vista político-eclesiástico y político en general, era de extrema importancia el así llamado «descubrimiento de la tumba». Aunque en los manuscritos del siglo IX ya se piensa indirectamente en la *Inventio*, la primera noticia detallada se encuentra en la «Concordia de Antealtares» de 1077.

La invención de la tumba se podía deducir del traslado del cuerpo del Apóstol, pero también de su predicación, visto que un predicador apóstolico debía ser sepultado en el país de sus actividades misioneras.

¿En qué medida el reino astur y después el reino leonés aprovecharon las posibilidades que les ofrecía este nuevo santo? En el reino astur, los diplomas dejan entrever que Santiago apareció en los siglos IX-XI como uno entre muchos patronos reales – los reyes tenían interés en una intercesión lo más variada posible –, sin embargo hay que señalar que en lo esencial solo a Santiago se le nombra como patrón de *Hispania* y protector en las batallas. En este sentido –en caso de que sea posible deducir un influjo compostelano sobre los documentos– llegó desde Compostela un temprano impulso para la evolución de una «idea de la Reconquista» (quizás todavía difusa).

La visión de un protector en la lucha armada resulta un poco más clara en dos relatos sobre la ayuda de Santiago en la batalla de Coimbra en 1064 que he analizado en otro lugar. Baste

subrayar aquí que no se alude todavía directamente a la aparición del Apóstol en el mismo lugar de la batalla; la visión de Santiago como auxiliador montado a caballo todavía está unida a Compostela. Allí, en la tumba del Santo, se cree cada vez más que Santiago –al igual que otros santos– de seguro también ofrecía su ayuda en las batallas. La conexión entre la ayuda en la batalla, el lugar de la tumba y la devoción de los peregrinos constituye lo específico de la narración.

III. El privilegio de los votos: ¿motivos económicos o ayuda?

En tiempos del rey (visigótico) Rodrigo y durante la destrucción de España (*destructio Hispanie*) por los sarracenos habrían vivido algunos de sus predecesores y grandes del Reino, que se caracterizaban por ser perezosos y descuidados y cuya vida no era de imitar. Éstos habrían convenido en un tributo para no ser molestados por los sarracenos y habrían hecho cada año entrega a estos últimos de cien vírgenes extremadamente bellas, cincuenta de las cuales provenían de la nobleza hispana y las otras cincuenta, del pueblo, para asegurar por un momento la paz.

En otro apartado, el rey cuenta que quiso cambiar esto por inspiración divina y que dio a conocer su resolución a los grandes del Reino eclesiásticos y laicos. Luego decretó en León (¡!) una ley y costumbres y estableció por medio de un edicto que todos los hombres en condición de portar armas, bien fueran nobles o no, tanto caballeros como infantes, debían reunirse en un día determinado. Habría solicitado a arzobispos, obispos, abades y otros clérigos que estuvieran presentes, para poder alcanzar la misericordia de Dios y hacer crecer la valentía de los combatientes por medio de sus oraciones.

Luego Ramiro condujo las tropas a Nájera, a un lugar llamado Aluella. Los sarracenos se habrían enterado de su llegada y

los de este lado del mar (*cismarini*) se habrían reunido en contra de las tropas de Ramiro, los de allende el mar (*transmarini*) habrían sido llamados a través de cartas y emisarios. Después habrían atacado con un gran número de personas y derrotado el ejército cristiano. Talvez a causa de pecados cometidos una gran parte de su gente habría caído en la lucha. Sea como fuese, habrían tenido que huir a una colina llamada *Clavillium* (Clavijo). Allí, casi todos habrían pasado la noche entera entre lágrimas y oraciones, sin saber lo que iba a deparar el día siguiente. A él mismo, al rey, el sueño lo habría invadido, no obstante sintiera miedo y preocupación por el pueblo cristiano.

Sin embargo, al durmiente se le apareció Santiago, el protector de los hispanos (*hispanorum protector*). Después de que el Apóstol se diera a conocer, preguntó al rey si no sabía que el Señor Jesucristo había puesto bajo su tutela, echándolo a suerte (*per sortem*), como lo hiciera con los otros apóstoles, toda Hispania, estando ésta por ende bajo su protección (*protectio*). A continuación, Santiago habría cogido la mano del soberano y le habría prometido ayudarle a él y a su gente en la próxima batalla contra la superioridad numérica de los sarracenos y otorgarles la victoria. Muchos cristianos, a quienes esperaba ya la paz eterna, obtendrían la corona del martirio luego de la batalla en nombre de Cristo. Para que el rey no dudase, los combatientes cristianos verían al Apóstol montado en un caballo blanco, llevando una bandera blanca. Debían confesarse temprano por la mañana, es decir, reconocer sus pecados y hacer penitencia, participar en la misa y fortalecerse mediante la comunión. Durante la batalla debían, eso sí, invocar el nombre de Dios y el suyo.

Después de esta visión, el excitado soberano comunicó lo ocurrido a los arzobispos, obispos, abades y clérigos y todos dieron las gracias. En la batalla apareció el santo Apóstol tal como lo prometiera. A continuación, todos se dirigieron a Dios y a Santiago con las palabras: *adiuua nos Deus et sancte Iacobe*, es decir: «Ayúdanos, Dios y Santiago», y este grito resonó por vez primera

en España (*Hispania*). Gracias a la misericordia divina, 70 000 sarracenos habrían caído. Después de ello, los cristianos habrían tomado posesión de Calahorra.

La parte del documento que sigue a este pasaje narrativo (*narratio*) tematiza las disposiciones sobre los votos: Ramiro, su esposa Urraca, su hijo Ordoño y su hermano García, así como otros testigos que asistieron al «milagro», habrían determinado el pago anual de una medida de cereales y vino por yunta de bueyes a la basílica del Apóstol, que de ahora en adelante cada cristiano debía pagar en toda Hispania so pena de ser castigado. Además, después de cada victoria sobre los sarracenos debía entregarse, de acuerdo a la posición del Apóstol como patrono real y protector de España (*patrono nostro et Hispaniarum protectori*), la parte del botín que correspondía a un caballero (*miles*).

Está probado desde hace tiempo que el documento, copiado aparentemente por Pedro Marcio tomando otro documento como modelo, es falso. Sólo se puede explicar partiendo de la situación del siglo xii. El privilegio auténtico, en el cual se basa parcialmente, procede de Ramiro II (931-950) y debe ser fechado seguramente en el año 934. Acá la contribución no es extendida todavía a toda España (sino solamente al área gallego-leonesa hasta el río Pisuerga) y no tiene nada que ver aún con la ayuda en la batalla del apóstol Santiago, la cual legitima los votos en la extensa introducción narrativa.

El documento de Ramiro II de modo alguno se había centrado tanto en las prerrogativas de Compostela para la recaudación del tributo como el documento presentado. ¿Cómo se llegaron a explicar las contribuciones partiendo de la ayuda en la batalla desde el documento de 934 hasta el privilegio de los votos presentado ahora? Un primer eslabón entre la versión auténtica y aquella falsa lo constituye la representación de los hechos en el *Chronicon Iriense* de aproximadamente 1090, que en relación con una batalla del año 934 remite, y esto es de interés, a una visita de Ramiro II a la tumba del Apóstol *causa orationis*, a los *vota* y

a la consecuente ayuda en la batalla. Dios habría concedido la victoria sobre el rey Abderramán III de Córdoba, porque Ramiro había peregrinado antes a la tumba de Santiago, prometiendo el pago de los votos como contribución anual hasta el río Pisuerga. La conexión entre la contribución y la ayuda en la batalla resulta ya clara en la introducción de los votos para el obispado de Toledo por parte de Alfonso VII en el año 1150, esto es, ¡por vez primera para el área situada fuera de León! El primado de Toledo queda sin tocar, pero la contribución es justificada con el patronato y la ayuda de Santiago en la batalla. De manera parecida, a comienzos del siglo xii el capítulo XIX de la *Historia Turpini*, que forma parte del *Liber Sancti Jacobi*, establecía una relación, por débil que fuera, entre las victorias militares de Carlomagno y los tributos en Galicia y España. Esta combinación era, al parecer, el medio apropiado para extender a toda España un impuesto feudal limitado originalmente al noroeste de España. Así, hay un primer resultado: la meta de imponer una contribución para la iglesia compostelana en toda España fue justificada desde el siglo xi una y otra vez en contextos diferentes con la ayuda del Apóstol en las batallas contra los musulmanes.

También otras fuentes narrativas reflejan la combinación de la ayuda en la batalla y las contribuciones. Así, la crónica anónima de Alfonso VII, que procede de un cronista de la corte de mediados del siglo xii, menciona varias veces las intervenciones del Apóstol en las batallas contra los musulmanes; en ocasiones se relata incluso el traspaso de ciertas partes del botín a la iglesia de Compostela. Piénsese en las ofrendas entregadas en muestra de gratitud por Fernando I luego de la ayuda en la batalla de 1064 en Coimbra, recordadas por la *Historia Silense*. Visto así, se percibe que el falsificador Pedro Marcio aunó tendencias imperantes en varios ámbitos a mediados del siglo xii; por medio de la concretización del origen aparente legitimó la contribución e incrementó las exigencias compostelanas. Habría que investigar si se puede pensar incluso en una imitación del óbolo de San Pedro romano.

El privilegio de los votos resulta interesante también en relación con San Millán, el santo castellano „rival« de Santiago. No se puede excluir que la falsificación compostelana fuera la reacción ante un documento falso a favor de San Millán de la Cogolla parecido, que también fue hecho a mediados del siglo xii.

En la versión falsificada de los votos de Santiago, cabe destacar cuatro características. El patronato sobre toda Hispania es puesta en relación con la adjudicación de áreas de evangelización, esto es, la noticia de la evangelización, y no la historia del traslado de las reliquias o la tumba apostólica, fue la base para el dominio sobre toda España. El patronato fue extendido además a todos los habitantes de Hispania. De este modo, Santiago llegó a ser mediante la ayuda en la batalla no solo el patrono de los guerreros, sino que, gracias a los votos, alcanzó de manera indirecta también esa posición para la población que debía rendir tributo: ¡si se aceptaban los votos, entonces de seguro también su justificación! A diferencia de otras historias más antiguas, el santo habría aparecido ahora directamente en la batalla, y en el texto se introduce la bandera (*vexillum*) como señal y la invocación del santo en un grito de guerra. Esta combinación de ambos elementos en el *vexillum s. Petri*, unida a gritos de guerra correspondientes, guarda relación con el movimiento de las Cruzadas. Hay que añadir la promesa del Apóstol de que todos los caídos en la lucha serán considerados mártires. Esta idea era seguramente importante para los contemporáneos, porque según el Apocalipsis (20,4-6) solo los mártires llegan directamente al cielo luego de la separación de alma y cuerpo. En la tradición cristiana, la idea de que los caídos por la fe en una guerra han de considerarse mártires fue difundida de manera creciente desde la época de la primera Cruzada; la encontramos, por ejemplo, en Bruno de Segni. Bernardo de Claraval concede igualmente especial valor al martirio en la guerra por la fe. Para la interpretación del privilegio de los votos falsificado, hay que mencionar cuán expresamente el martirio se destaca también en la *Historia Turpini*. Allí los guerreros

reconocen en muchos casos de antemano, por ejemplo, poniendo ramas en torno a lanzas, que recibirán en la batalla siguiente la palma o la corona del martirio. Este texto había sido integrado en la versión compostelana del *Liber Sancti Jacobi* como libro IV poco antes de la falsificación del privilegio de los votos, por lo que el canónigo Pedro Marcio lo podría haber conocido. Por ende, textos épicos, por ejemplo, a los cuales pertenece el Pseudo-Turpín *in sensu lato*, podrían haber influido en las ideas sobre el patronato desarrolladas en el privilegio de los votos y viceversa.

No está claro en qué medida doctrinas islámicas ejercieron influencia en lo tocante a la concepción del martirio. Si se observa el desarrollo de los santos caballeros y los protectores en la batalla bizantinos, se percibe que los méritos de los así llamados «santos guerreros» no consistían originalmente en la lucha armada, sino en el ajusticiamiento por la fe, es decir, en un martirio en el sentido «clásico». Como el martirio, es decir, la renuncia a la vida, no podía ser imitado sin más ni más, surgió –en correspondencia con las necesidades del tiempo– el liderazgo de estos santos en la lucha, que permitía a los combatientes un «nuevo tipo de martirio».

El privilegio de los votos falsificado de mediados del siglo xii se basaba, por consiguiente, en ideas más antiguas, combinando empero en mayor medida el patronato con elementos de la «idea de la cruzada» y extendiéndolo a toda Hispania. La cronística del siglo xiii retomó esta versión. Para la fijación del episodio de Clavijo en el saber histórico de los contemporáneos y de sus descendientes, no se puede sobreevaluar el hecho de que fuera evocado constantemente por medio de la exigencia de votos. El cuadro de un protector guerrero pudo, de esta manera, asegurarse un lugar en importantes obras de la historiografía hispana, así como en la «conciencia pública».

Santiago apoya la lucha, pero sin portar armas. Según el derecho canónico, el combate activo de religiosos solo habría estado permitido siendo los enemigos paganos o enemigos de Dios

(*inimici Dei*), lo que talvez se dio en el caso de las dos batallas. Las acciones bélicas no fueron, según la argumentación de las fuentes, guerras ofensivas, pues en ambos casos se trata de la defensa del espacio dominado, por una parte, de la diócesis y de la ciudad obispal, por otra, de Hispania como *patria*. Sólo en este caso, también San Agustín († 430) había fijado la doctrina cristiana con sus enseñanzas sobre la guerra justa en el Bajo Imperio. Según él, se daba el *bellum iustum* cuando éste era proclamado por una autoridad legítima y servía a la defensa o a la recuperación de bienes robados.

Se trataba de guerras o batallas contra no cristianos, en la primera legitimación de la batalla de Clavijo, tal cual se la encuentra en el documento del siglo xii. En éste se trataba aparentemente de eliminar el ominoso tributo a los musulmanes. Por eso, se buscó el combate. Recién la visión del apóstol Santiago explica por qué se trataba de una guerra defensiva: como al Apóstol se le había entregado toda Hispania, la batalla de Clavijo debía ser considerada un acto defensivo, una recuperación de bienes robados. De este modo, la legitimación de San Agustín hace su entrada en la *narratio* del documento.

Si se consideran luego los gritos de guerra, el *vexillum* y la promesa del martirio alcanzado en la lucha, se hace patente que el privilegio de los votos contiene ideas de la época de las Cruzadas. Una batalla justa, una guerra justa podían ser tildadas de *bellum sacrum* en aquella época, como aparece an algunas fuentes. Así, en muchos idiomas europeos se hizo usual la denominación «guerra santa«, «holy war», «Heiliger Krieg», o «guerre sainte», si bien la denominación *bellum sacrum* apuntaba más bien a que los participantes de tal guerra podían ser santificados, y no a que la guerra misma fuera considerada algo sagrado. Esto lo muestra también a las claras el Privilegio de los votos, siendo considerados mártires los caídos en la lucha. Son santificados por medio de la guerra.

IV. La Reconquista y Santiago Matamoros: ¿mito o realidad?

Dado que el argumento de la predicación del Apóstol Santiago fue importante a mediados del siglo xii para legitimar un *bellum iustum* como lo entendiera San Agustín y que el documento respectivo tenía un aspecto fuertemente económico a favor de la basílica de Compostela, no debe extrañarnos el que la imagen de Santiago Matamoros surgiera relativamente tarde en la iconografía. Según Sicart Jiménez, la primera representación dataría quizás de aproximadamente 1220.

Imágenes claramente referentes a Santiago posteriores están documentadas, a excepción de una, solo a partir del siglo xiv, para 1326, y se encuentran en el tumbo B de la catedral de Compostela y en una copia del *Liber Sancti Jacobi* del siglo xiv. El único testimonio seguro de la primera mitad del siglo xiii ya ha sido mencionado, procede de aproximadamente 1236 y está relacionado –lo que resulta significativo– con la Orden militar de Santiago. Se trata de la entrega de Uclés a la Orden de Santiago, en 1174: junto al castillo, se ve al rey Alfonso VIII de Castilla y a Leonor, así como al maestre de la orden, Pedro Fernández, y a un hermano. Esta representación del Santiago ecuestre corresponde aquí no tanto al tipo de un jinete galopando o de un auxiliador en la batalla, sino más bien a la imagen de un *adventus* señorial. Una representación parecida la muestran el sello del canónigo compostelano Rodrigo Velásquez y el sello de una hermandad de 1295.

La iconografía siguió solo tímidamente a la historiografía. El paso del rol de auxiliador en la batalla al de matamoros, que no está documentado en fuentes escritas, ni siquiera puede datarse con seguridad en el año 1326 – como se ha hecho con frecuencia hasta ahora. Sin embargo, quizás aquí tuvieran su origen otras representaciones de Santiago; una importante, en el territorio de habla alemana, es conservada en forma de un grabado, atribuido

por lo general a Martin Schongauer. En el ámbito iconográfico, el apóstol como *miles Christi,* como señor feudal y aliado de los gallegos y, a veces, de los españoles, no parece, por tanto, haber estado ligado especialmente temprano a la Reconquista. También la denominación de «matamoros», de cuyo equivalente latino no existen pruebas, hace pensar en un desarrollo relativamente tardío en la lengua vernácula. Sólo cuando la Reconquista había ya prácticamente terminado, se extendió el tipo iconográfico del «matamoros», el cual entró en acción posteriormente en otros contextos, como ser la conquista de América o su rol de patrono en la lucha contra los turcos, a partir de los siglos xv/xvi.

Si paramos mientes en que las grandes batallas de la Reconquista casi se acabaron con la conquista de Córdoba en 1236 y de Sevilla en 1248, y si excluimos la conquista del Reino de Granada en 1492, resulta que la figura de Santiago Matamoros tuvo éxito en una época claramente después de la así llamada Reconquista. La imagen de un auxiliador se concretizó en el documento de los votos de Santiago del siglo xii que hemos analizado. Por medio de la predicación del Apóstol en la *Hispania*, las batallas fueron interpretadas, desde la perspectiva de San Agustín y del pensamiento dominante en la época de las Cruzadas, como un *bellum iustum*, es decir como medio para recuperar bienos robados. Pero el Apóstol montado a caballo y armado de una espada aparece en una época en que las grandes batallas de la Reconquista ya pertenecían al pasado. Si la ayuda de un santo era cosa frecuente durante la Reconquista, el santo Matamoros fue sobre todo un mito posterior a ella.

Bibliografía

Díaz y Díaz, Manuel C., *El Códice Calixtino de la catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido*, Santiago de Compostela, Centro de Estudios Jacobeos, 1988, 359 p.

Engels, Odilo, *Die Anfänge des spanischen Jakobusgrabes in kirchenpolitischer Sicht,* en *Römische Quartalschrift*, 1980, n. 75, pp. 146-170. (Reimpresión en Odilo Engels, «Reconquista und Landesherrschaft. Studien zur Rechts- und Verfassungsgeschichte Spaniens im Mittelalter», *Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres–Gesellschaft Neue Folge*, n. 53, Paderborn, 1989, p. 301–325).

Herbers, Klaus y Manuel Santos Noia (eds.), *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus,* Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1998, XXX-337 p., ils.

Herbers, Klaus, *Política y veneración de santos en la península ibérica: desarrollo del «Santiago político»,* traducción de Rafael Vázquez Ruano, Pontevedra, Fundación Cultural Rutas del Románico, 1999, 164 p., ils.

—,«Le culte de Saint-Jacques et le souvenir carolingien chez Lucas de Tuy. Indices d'une conception historiographique (début du 13e siècle) », en Patrick Henriet (ed.), *A la recherche de légitimités chrétiennes. Représentations de l'espace et du temps dans l'Espagne médiévale (IXe-XIIIe siècle)*, Lyon, ENS Éditions, Casa de Velázquez, 2003, pp. 149-176.

—, *Jakobsweg. Geschichte und Kultur einer Pilgerfahrt,* Múnich, Verlag C.H. Beck, 2006, 129 p.

—, «Santos guerreros en los siglos x y xii: San Udalrico y Santiago», en *XXVI Ruta cicloturística del románico-internacional*, Pontevedra, Fundación Cultural Rutas del Románico, n. 26, 3 febrero-22 junio, 2008, pp. 93-101.

López Alsina, Fernando, *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media* Santiago de Compostela, Ayuntamiento de Santiago de Compostela, Centro de Estudios Jacobeos, Museo

Nacional de Peregrinaciones, 1988, 412 p., 15 mapas, gráficas e ilustraciones.
Márquez Villanueva, Francisco, *Santiago: trayectoria de un mito,* Barcelona, Bellaterra, 2004, 462 p., ils., (Serie general universitaria n. 33).

Exclusión e integración: la conquista y el imperio en los reinados de Alfonso VI y Alfonso VII*

Hélène Sirantoine
University of Sidney, SOPHI, Department of History

Introducción

Con anterioridad al imperio español en América, existió en la España medieval otro imperio, aunque tuvo un alcance mucho menor. Lo que con ostentación llamamos «imperio hispánico medieval» hace referencia al título de *imperator* que fue atribuido a unos cuantos reyes asturleoneses y luego castellanoleoneses de los siglos IX a XII, así como al aparato imperial con los que fue caracterizado su poder. Al principio el fenómeno fue más bien algo puntual. Posteriormente adquirió un desarrollo más efectivo, con los reinados de dos soberanos en particular: Alfonso VI (1065-1109), y su nieto Alfonso VII (1126-1157), que fueron ambos reyes de Castilla y León y «emperadores de toda *Hispania*» (*imperatores totius Hispaniae*). Si aquel imperio hispánico medieval no alcanzó un desarrollo verdaderamente institucional, y desapareció de manera brutal con la muerte de Alfonso VII, no deja de ser una experiencia interesante, tanto por el esfuerzo de construcción intelectual e ideológica que supuso, como por el fortalecimiento del poder de los reyes que se titularon «emperadores».

Veremos esta peculiaridad de la historia medieval española participa de los fundamentos de la guerra de (re)conquista[1].

* Este trabajo es la versión revisada de una comunicación presentada en junio de 2008 con ocasión del congreso internacional que dio lugar al presente volumen. Para un panorama actualizado sobre el fenómeno imperial hispánico medieval, la autora de esas

Los reinados de Alfonso VI y de su nieto fueron los de unos reyes guerreros, lo que no es nada sorprendente en este periodo. De hecho, aunque ambos monarcas tuvieron que enfrentarse al final de su vida a las invasiones almorávide y almohade procedentes de África, resultaron victoriosos en numerosas ocasiones, y con ellos progresó la restauración de la autoridad cristiana en la península: Alfonso VI es conocido como el conquistador de Toledo, que tomó en 1085, y Alfonso VII inició la gran empresa de conquista colectiva, sitiando Almería en 1147 con la ayuda de otras potencias cristianas hispánicas y mediterráneas. No asombrará entonces que pongamos en relación la dignidad imperial que asumieron Alfonso VI y Alfonso VII con su actividad guerrera. De hecho, la conquista militar fue fundamental en el desarrollo de la función e ideología imperial, como se desprende del análisis de la cronología de los reinados, de las fórmulas cancillerescas y de las fuentes cronísticas: el emperador es ante todo un conquistador. En la primera parte de esta reflexión examinaremos cómo se articulan las nociones de imperio y de conquista. En la segunda trataremos un aspecto en particular de la ideología imperial: las modalidades de asimilación de los territorios y

líneas remite a su libro: Hélène Sirantoine, *Imperator Hispaniae. Les idéologies impériales dans le royaume de Léon (IXe-XIIe siècles),* Madrid, Casa de Velázquez, 2012, 494 p.

1 La bibliografía tradicional sobre el fenómeno imperial de la *Hispania* medieval cuenta con unas obras «clásicas» cuyas tesis opuestas suscitarón un gran debate en los años 40 y 50 del pasado siglo: ver Alfonso García-Gallo, «El imperio medieval español», en *Historia de España. Estudios publicados en la revista Arbor*, Madrid, 1953, pp. 108-143; Alfonso García-Gallo, «El imperio medieval español», en *Arbor*, v. IV, 1945, pp. 199-228; Rafael Gibert, «Observaciones a la tesis del Imperio hispánico y los cinco reinos «, *Arbor*, v. XVIII, 1951, n. 63, pp. 440-456; Alfonso Sánchez Candeira, *El regnum-imperium leonés hasta 1037*, Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1951, 71 p., y por fin el estudio de referencia sobre el tema: Ramón Menéndez Pidal, *El imperio hispánico y los cinco reinos. Dos épocas en la estructura política de España*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1950, 227 p.
Resumen de estas teorías en Raúl Manchón Gómez, *Léxico de las instituciones político-administrativas y militares en la documentación medieval latina del reino de León (775-1230)*, León, Universidad de León, 2000, pp. 108-120; y las propias reflexiones del autor en las páginas siguientes.

poblaciones sometidos y/o conquistados dentro de los imperios de Alfonso VI y de Alfonso VII.

No obstante, no podemos hablar de aquel fenómeno imperial del medievo español como un bloque uniforme. Existen puntos similares en las ideas imperiales desarrolladas por Alfonso VI y Alfonso VII. Pero también advertimos grandes diferencias. Así que pretendemos equiparar los dos periodos con el fin de destacar los fundamentos ideológicos propios de cada «momento imperial».

I. Correspondencia de la dignidad imperial con la actividad de conquista

1) ¿Por qué se titularon emperadores Alfonso VI y Alfonso VII?

¿Tiene que ver la asunción del título imperial con las conquistas alfonsinas? Para contestar primero debemos preguntarnos ¿por qué se titularon emperadores Alfonso VI y Alfonso VII? Analizaremos aquí las primeras titulaciones imperiales que aparecen en los diplomas.

Alfonso VI no fue el primer soberano al que fue atribuido el título imperial. A partir del siglo x, en los diplomas de los reyes asturleoneses, se alude de vez en cuando a predecesores reales ya desaparecidos como *imperatores*[2]. También son titulados como *imperator* en documentos privados algunos soberanos vivos y que se encuentran reinando[3]. Alfonso VI conoce la existencia del fenómeno: en los diplomas de sus primeros años de reinado da

2 «Ego Hordonius rex, uernulus tuus, filius Adefonsi magni imperatoris», en dos diplomas de 916 y 917 (Emilio Sáez, *Colección documental del archivo de la catedral de León (775-1230): I. 775-952*, León, Centro de Estudios e investigación San Isidoro, 1987, n. 38 y 41).
«Nos exigui famuli uestri Hordonius rex et Urraca regina, domnissimo imperatori Ranimiro filius et nora», diploma de 954 (*Ibíd*, n. 27).
3 Lista de los soberanos así titulados en Manchón Gómez, *Léxico de las instituciones*, *op. cit.,* pp. 82-91 y 99-103.

este título a su padre[4]. De ello resulta que el título imperial, en la segunda mitad del siglo xi, no es una innovación. Lo que sí lo es, es su uso en primera persona. Alfonso VI no es titulado *imperator* en cartas posteriores o privadas, sino en las suyas. Además, Alfonso VI no se titula simplemente *imperator*, sino *imperator totius Hispaniae*. Así que de ninguna manera Alfonso VI pudo ser meramente el continuador de un uso antiguo. Entonces, ¿por qué Alfonso VI innovó?

A esta pregunta ya contestó Andrés Gambra al editar la documentación diplomática de Alfonso VI[5]. La titulación imperial solo aparece después de doce años de reinado, por primera vez en un privilegio otorgado al monasterio de San Antolín de Toques, fechado el 17 de octubre del 1077, y mencionando en la *corroboratio*: *ego Adefonsus, diuina misericordia imperator totius Hispania*[6]. Ahora bien, advertimos que en aquel año 1077 tuvo lugar la culminación de una crisis en la que se enfrentaban desde 1073 el monarca y el papa Gregorio VII, con motivo de las reclamaciones del pontificio sobre la península ibérica[7]. Esta rivalidad desemboca por parte del papa en la reivindicación de una soberanía sobre *Hispania,* expresada en una carta del 28 de junio de 1077

4 En las intitulaciones esencialmente. Ver Andrés Gambra, *Alfonso VI: cancillería, curia e imperio*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1997, v. 2, n. 8, 13, 31, 36, 43, 60.

5 *Ibidem*, y en particular unos párrafos dedicados en el volumen I de estudio a las «circunstancias y motivos de la proclamación imperial» (pp. 696-702).
Antes de la edición de Gambra, Bernard F. Reilly realizó también un estudio de la cancillería alfonsina: «The Chancery of Alfonso VI of León-Castile (1065-1109)», en, Bernard F. Reilly (ed.), *Santiago, Saint-Denis, and Saint Peter. The Reception of the Roman Liturgy in León-Castile in 1080*, New York, Fordham University Press, 1985, pp. 1-40.

6 Gambra, *Alfonso VI*, *op. cit.*, v. II, n. 50, p. 131. El título imperial aparece antes, en una confirmación del 10 de julio del 1075, en la cual Alfonso VI suscribe como *rex* et *imperator* (*Ibidem*, v. II, n. 37, p. 90). Pero Gambra precisa que la autenticidad de este diploma no puede ser confirmada.

7 Véase para un recorrido de estos eventos el estudio de Pierre David, «Grégoire VII, Cluny et Alphonse VI», en *Etudes historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au xiie siècle*, París-Lisboa, Livraria Portugália Editora, 1947, pp. 341-439, y en particular el capítulo segundo sobre la intervención del papado en la reconquista de la península, pp. 367-390.

dirigida a todos los poderes políticos hispanos y afirmando que España era patrimonio de San Pedro[8]. La proclamación imperial de Alfonso VI sería así una declaración de independencia frente a Roma.

Para Andrés Gambra este único acontecimiento no puede explicar una ruptura duradera y tan significativa de los usos cancillerescos[9]. Efectivamente, observamos que los años anteriores al 1077 fueron de los más exitosos. En 1072, después de unos siete primeros años de difícil enfrentamiento con sus hermanos, Alfonso VI recuperó la totalidad de la herencia paternal como rey de León, Castilla y Galicia, territorio al cual se añadían las taifas tributarias de Badajoz, Toledo y Zaragoza. Alfonso VI se convierte así en el soberano más poderoso de la Península, lo que le lleva a presentarse en un diploma del 19 de noviembre de 1072 como *rex* [...] *inconparabili presenti tempore aliis regibus*[10]. En 1075 consigue que el rey de la taifa granadina, ʻAbd Allāh, le pagase también tributo. Y en 1076, la crisis de sucesión que sigue el asesinato del rey de Navarra Sancho IV le permite anexionar La Rioja y obtener el homenaje del nuevo rey, Sancho Ramírez de Aragón, por el condado de Navarra[11]. Alfonso VI ejerce entonces su control sobre la mayor parte de la Península, lo que de nuevo se refleja en un diploma. Aquel año en la confirmación del fuero de Nájera, que solo conocemos por su incorporación a una confirmación posterior de Fernando IV en 1304, el monarca suscribe así: *ego Aldefonsus Dei gratia rex tocius Gallecie et*

8 «regnum Hyspanie ex antiquis constitutionibus beato Petro et Sancte Romane ecclesia in ius et proprietatem esse traditum», Demetrio Mansilla, *La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216)*, Roma, Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1955, p. 24.

9 Gambra, *Alfonso VI*, *op. cit.*, v. I, pp. 698-700. Y últimamente Amancio Isla Frez volvió sobre el asunto con las mismas conclusiones: Amancio Isla Frez, *Memoria, culto y monarquía hispánica entre los siglos x y xii*, Jaén, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Jaén, 2006, pp. 150 y ss.

10 Gambra, *Alfonso VI*, *op. cit.*, v. II, n. 12.

11 Sobre este homenaje y los problemas de datación del mismo, ver Agustín Ubieto Arteta, «Homenaje de Aragón a Castilla por el condado de Navarra», en *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, v. III, Zaragoza, 1947-1948, p. 1-22.

Legionis et Castella, usque in Calagurram dominans et in Yspania principatum tenens[12]. Por eso cuando Gregorio VII, en junio del 1077, pretende hacerse con la soberanía hispánica, solo añade un motivo a una proclamación imperial que en realidad refleja una situación de preeminencia, desde hacía tiempo deseada y de hecho establecida.

¿Está entonces relacionada la dignidad imperial de Alfonso VI con el tema de la conquista? Sí y no, porque *stricto sensu*, los éxitos del rey no son todos conquistas. Habría que tomar la palabra en su sentido amplio: Alfonso VI conquista cierto control sobre los territorios de la Península.

Las cosas son diferentes con Alfonso VII. Al igual que su abuelo, los inicios de su reinado fueron sumamente agitados. Pero cuando Alfonso VII asumió el poder real tras la muerte de su madre el día 8 de marzo de 1126, comenzó de inmediato a titularse *imperator totius Hispaniae*[13]. Sin embargo no se puede decir que en 1126 Alfonso VII fuera ya el monarca poderosísimo que iba a ser más tarde. Ciertamente había heredado, como hijo único, la totalidad del reino de su madre e incluso de su abuelo. Ciertamente gozaba del apoyo de personajes influyentes dentro del reino. Pero también tenía que enfrentarse con desafíos no menores : asegurar las fidelidades de nobles indecisos, tratar con su tía Teresa y con las veleidades de independencia del condado de Portugal, negociar con su padrastro el rey de Aragón Alfonso I el Batallador que reclamaba su parte de la herencia de Castilla a raíz

12 Gambra, *Alfonso VI*, *op. cit.*, v. II, n. 41, p. 105. «Hispania» designa aquí al-Ándalus, en un uso tradicional que iba a desaparecer pronto.

13 Lucas Álvarez, *Las cancillerías reales (1109-1230),* León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1993, p. 153, y Reilly, *The Chancery of Alfonso VII*, *op. cit.*, p. 249.
El primer diploma en mencionar a Alfonso VII como emperador parece ser una donación del rey a Pedro Muñoz del 9 de marzo de 1126 (Madrid, Archivo Histórico Nacional, Códices, 1002B, ff. 12v-13r): en la suscripción Alfonso es «Dei gratia Hispanie rex «, y en la corroboración aparece como «totius Hyspanie per Dei gratiam imperator».

de su antiguo matrimonio con Urraca, y por fin reanudar con la política de *parias* y de conquista territorial hacia al-Ándalus que fundamentaban en parte la dignidad imperial de Alfonso VI, y que la amenaza almorávide y la situación de guerra civil casi constante desde 1109 habían postergado. De hecho tales propósitos iban a ocuparle hasta el año 1133, momento en el que la pacificación lograda del reino le permitió iniciar su primera expedición militar hacia el Sur[14].

Pero en 1126 Alfonso VII no se titulaba «emperador» porque merecía tal título, sino porque tenía derecho a ello. Efectivamente, entre la muerte del primer emperador en 1109 y el ascenso al trono de Alfonso VII en 1126, Hispania tuvo dos emperadores más. La reina Urraca utilizó el título *imperatrix* en algunas ocasiones, aunque muy pocas[15]. Otro emperador fue Alfonso I el Batallador, rey de Aragón y segundo marido de Urraca, quien ostentó el título en virtud de ese matrimonio[16]. Así que se podría entender que Alfonso VII hubiese a su vez adoptado un título convertido por aquel entonces en uso casi tradicional.

Con todo, las cosas son un poco más complejas. Urraca y su marido aragonés no se llevaron muy bien, y su matrimonio fue anulado en 1114. Sin embargo el Batallador continuó usando titulación imperial en uno de dos diplomas hasta el año 1127, es decir incluso después de la muerte de Urraca. Por eso, cuando Alfonso VII heredó el trono, la titulación imperial del aragonés significaba una usurpación patente de los derechos del joven monarca. En aquellas condiciones Alfonso VII no tenía otro remedio que

14 Sobre los primeros años del reinado de Alfonso VII, ver Bernard Reilly, *The Kingdom of León-Castilla under king Alfonso VI, 1065-1109*, Princeton, Princeton University Press, 1988, capítulo segundo, pp. 15-52, o Manuel Recuero Astray, *Alfonso VII, emperador. El imperio hispánico en el siglo XII*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1979, capítulos tercero y cuarto, pp. 50-117.

15 Cristina Monterde Albiac, *Diplomatario de la reina Urraca de Castilla y León (1109-1126)*, Zaragoza, Anubar, 1996, n. 13, 19, 20, 39, 76 y 149.

16 José Ángel Lema Pueyo, *Colección diplomática de Alfonso I de Aragón y Pamplona, 1104-1134*, San Sebastián, Eusko Ikaskuntza, 1990, 464 p. El título imperial es presente en 72 de los 164 diplomas editados para el periodo 1109-1127.

asumir la titulación imperial, para no dar señales de desistimiento frente a las pretensiones del Batallador. Tenemos además una prueba de la importancia que tuvo este asunto: cuando finalmente su rivalidad se soluciona con un acuerdo de paz, firmado en Támara en 1127, parece que una de las cláusulas del pacto estipulaba que el Batallador ya no podría llamarse emperador, título que quedaba reservado al monarca castellanoleonés[17].

En este sentido, la adopción por parte de Alfonso VII del título imperial no tiene que ver con conquistas de ningún tipo, sino con la defensa de un derecho hereditario.

2) Importancia del tema de la conquista en el desarrollo de la dignidad imperial

Ambos soberanos tuvieron unos reinados muy activos, de los cuales resultaron conquistas territoriales importantes, cuyos puntos culminantes fueron respectivamente la toma de Toledo en 1085 y la de Almería en 1147. De la misma forma, ambos monarcas tuvieron que enfrentarse después de estas grandes victorias con invasores venidos del Norte de África, primero almorávides y luego almohades, que aniquilaron en parte lo conseguido anteriormente. Mientras tanto Alfonso VI y Alfonso VII siguieron titulándose «emperadores». Entonces cabe preguntarse ahora ¿qué sitio ocupó el tema de la conquista en el desarrollo de la dignidad imperial de nuestros reyes?

17 En todo caso es así como la *Crónica de San Juan de la Peña* redactada en el siglo xiv recuerda el pacto: «Et ne ulterius aliqua distentio oriretur inter ipsa regna, fuit facta decisio qua terra erat de regno Nauarre, uidelicet de riuo Iberi usque circa ciuitatem de Burgos, quam uiolenter Sanctius rex Castelle eripuerat a posse Sanctii regis Nauarre, consanguinei sui filii regis Garcie Remiri. Et inde fuerunt facta instrumenta inter ipsos reges et regna Castelle et Nauarre, et uterque ipsorum recepit cartas suas firmatas et bene uallatas. Et Alfonsus de Aragonia tradidit absolute totam illam terram Castelle, que pro ipso tenebatur, Alfonso de Castella, et deinde noluit quod uocaretur Imperator, nisi rex Aragonum, Pampilone et Nauarre», Antonio Ubieto Arteta (ed.), *Crónica de San Juan de la Peña*, Valencia, Gráf. Bautista, 1961, pp. 78-79.
De hecho después de 1127 no volvemos a encontrar el título imperial en los diplomas del Batallador.

La titulación imperial de Alfonso VI, pasado el primer momento, evolucionó. A continuación presentamos sus variantes[18], indicando el número de diplomas en los cuales se pueden leer[19].

Titulación	Diplomas
rex et imperator ... sin espacio *... totius Hispanie*	5 diplomas entre 10-VII-1075 y 1100 9 diplomas entre 12-III-1079 y 19-III-1103
totius Hispanie imperator	47 diplomas entre 17-x-1077 y 8-V-1107
imperator	27 diplomas entre 12-III-1079 y 1096/1109
Hispaniarum imperator	1 diploma en 3-xii-1080
Legionensis urbis totiusque Hispanie imperator	1 diploma en 3-xii-1080
totius orbis Hispaniae/Esperie imperator [constitutus]	4 diplomas entre 5-xii-1084 y 17-I-1102/3
Esperie imperator	1 diploma en 18-xii-1086
imperator constitutus super omnes Hispanie nationes	9 diplomas entre 21-VII-1087 y 17-I-1102/3
rex Legionis et tocius Hispanie imperator	1 diploma en 28-I-1090
totius Hispanie imperator o *Toletani imperii rex,* seguido por *ac magnificus triumphator*	8 diplomas entre 1095 y 14-V-1107
Toletanum imperium rex	15 diplomas entre 23-III-1097 y 14-V-1107
Toletanus imperator	5 diplomas entre 19-V-1097 y 19-III-1104/7

18 Cabe señalar que la titulación imperial no es exclusiva en la documentación diplomática de Alfonso VI. Todavía el soberano sigue titulándose *rex* después de 1077. Ver Gambra, *Alfonso VI*, *op. cit.*, v. I, pp. 683-686.
19 Un recorrido más amplio de estas titulaciones lo hizo *Ibidem*, v. I, pp. 694-711.

Hispanie imperator	1 diploma en 10-II-1103
Imperator in Toleto et in Castella	1 diploma en 6-II-1105

Lo que varía sobre todo es la expresión del espacio sobre el que se ejerce la «autoridad imperial» de Alfonso VI: al *totius Hispaniae* suceden las variantes *Hispanie*, *Hispaniarum*, *Esperie*, *totius orbis Hispanie*, e incluso a veces se añade el nombre de la capital leonesa. Pero también leemos fórmulas más largas que tienen relación con el tema de las conquistas. En 1087 aparece por primera vez la fórmula *imperator constitutus super omnes Hispanie nationes*. Ocho años más tarde en 1095 el título se transforma radicalmente: Alfonso VI vuelve a ser *rex*, pero lo es sobre un *imperium Toletanum*. Esta expresión tiene a su vez una variante, puesto que en 1097 aparece el soberano como *imperator toletanus*. Por otra parte, la mención del «imperio de Toledo » coincide también con la incorporación de un calificativo muy honorífico para el monarca: ahora es *magnificus triumphator*.

No necesitamos buscar mucho para entender que la formulación de la titulación imperial está influida por el gran acontecimiento exitoso del reinado de Alfonso VI, la conquista de Toledo[20]. Sin embargo, aunque el rey toma la ciudad el 25 de mayo de 1085, Toledo no se menciona en la titulación antes del 1095. Ahora bien, en 1095 no se podía llamar «triunfador » a Alfonso VI... Ya había sido derrotado el ejército alfonsino en Zalaca, Yūsuf ibn Tāšufīn estaba realizando su cuarta campaña en al-Ándalus, y los almorávides habían vuelto a ocupar buena parte de las taifas antiguamente tributarias del « emperador toledano ».

20 También influye en la formulación del *regnante*. A partir de 1073 encontramos dataciones en las cuales se dice que Alfonso reina sobre León y/o Castilla y/o Galicia. A partir de 1076 se incorpora a veces la mención de «toda Hispania». Por fin en 1088 aparece Toledo: «regnante et imperante serenissimo prncipe Adefonso in Toleto et in Legione», (*ibidem*, v. II, n. 92, p. 243).
Estas fórmulas en *regnante* no son numerosas en la documentación alfonsina. Andrés Gambra enumeró 24 de las mismas, y en 8 figura Toledo (*ibidem*, v. I, pp. 275-278).

¿Sería entonces esta fórmula una manera de ocultar esta situación difícil, o al menos de « insuflar una nota de artificial optimismo en la documentación regia » como lo sugiere A. Gambra[21]? En ambos casos lo que nos interesa es que Alfonso VI se vale de sus antiguos éxitos para seguir titulándose emperador. La conquista ahora tiene un papel esencial en relación con la idea imperial de Alfonso VI.

Ocurre que también lo tenía para Alfonso VII, a pesar de lo que observamos antes. Después de diez años de asidua pacificación del reino, ocurrió un hecho único en la historia de la España medieval: el día de Pentecostés del 1135, delante de una asamblea de dignidades tanto eclesiásticas como laicas y del pueblo de León reunidos con ocasión de un concilio general, Alfonso VII se hizo solemnemente coronar emperador, como está relatado en la *Chronica Adefonsi Imperatoris*[22], crónica oficial de su reinado. No se explica muy bien esta iniciativa a primera vista: ¿por qué tuvo que volver a ser reconocido emperador Alfonso VII si ya lo era por herencia desde 1126? De hecho pocas fuentes mencionan aquel acontecimiento, como si no hubiera tenido relevancia. Pero sí la tiene: este suceso marca el verdadero inicio de su gobierno imperial. En efecto, Alfonso VII es coronado emperador porque ahora sí merece tal título: ya ha conquistado parte del territorio de Alfonso I de Aragón cuya herencia está gestionando, y también en al-Ándalus ha empezado a actuar. A diferencia de lo que observamos para Alfonso VI, nada cambia en la fórmula cancilleresca de titulación que refleja estas conquistas: Alfonso VII sigue siendo *imperator totius Hispanie* o *Hispaniarum*

21 *Ibidem*, v. I, p. 703.

22 «Secundo uero die, [...] archiepiscopi et episcopi et abbates et omnes nobiles et ignobiles et omnis plebs iuncti sunt iterum in ecclesia beate Marie et cum rege Garsia et cum sorore regis, diuino consilio accepto, ut uocarent regem imperatorem», «*Chronica Adefonsi Imperatoris*», en Emma Falque, Juan Gil, y Antonio Maya (eds.), *Chronica hispana saeculi XII, pars I*, Turnhout, Brepols, 1990, §70, p. 182. En adelante CAI.

en sus diplomas[23]. Pero en este caso son las dataciones de los documentos las que evolucionan. A principios del reinado, los diplomas son fechados de manera sencilla: la datación tópica es poco frecuente, y la cronológica no se aleja del antiguo modelo del calendario romano para los días y meses y de la era hispánica para el año. En 1134 advertimos un cambio, puesto que la fórmula en *regnante* aparece acompañada de los lugares de León, Castilla, Galicia, Toledo, así como Zaragoza y Nájera a consecuencia de su incorporación al reino después de la muerte del Batallador[24]. Ahora bien, a partir de la coronación imperial de 1135, las dataciones cambian por completo, y M. Lucas Álvarez advierte que «se convierte[n] en una plataforma de publicidad de los hechos del emperador»[25]. Primero se menciona el año del imperio: *anno quod rex sumpsit coronam imperii*, o *anno x mei imperii*. Y sobre todo son añadidas referencias a acontecimientos relevantes: matrimonios [26]; pactos[27], legaciones[28] y también sucesos relativos a las expediciones militares y a las victorias que resultan de ellas, que indicamos aquí.

23 Con una excepción al final del reinado: a partir de abril del 1156, se lee de vez en cuando otra fórmula: *Aldefonsus, pius, felix, inclitus, triumfator ac semper invictus, totius Hispanie divina clementia famossisimus imperator*, o más «sencillamente» *Aldefonsus, totius Hispanie diuina clementia famosissimus imperator*, lo que remite según Rassow (Peter Rassow, *Die Urkunden Kaiser Alfonso VII von Spain: eine palaeograpisch*, Berlin, Verlag von Walter de Gruyter &ª Co., 1929, p. 142]) a modelos de la cancillería imperial germánica. Notamos también que la titulación imperial es la única que usa Alfonso VII. Casi nunca aparece como *rex*, y a menudo la autenticidad de los diplomas que mencionan este título es dudosa.

24 Lucas Álvarez, *Las cancillerías reales*, *op. cit.*, pp. 151-152.

25 *Ibidem*, p. 199.

26 Por ejemplo, el 2 de junio de 1153, Sancho VI de Navarra desposa a Sancha, hija del emperador: 2-VI-1153, «quando imperator fecit militem regem Sancium Nauarre et dedit ei filiam suam in coniugem et fecit pacem cum eo», Cristina Monterde Albiac, *Colección diplomática del monasterio de Fitero, 1140-1210*, Zaragoza, Caja de Ahorros de Zaragoza, 1978, n. 27.

27 Ejemplo de la paz arbitrada por el emperador entre García Ramírez de Navarra y Ramón Berenguer IV, conde de Barcelona en noviembre de 1146: xi-1146, «Tunc erant in curia imperatoris comes Barcinonensis et rex Garsias pro pace et concordia inter se per manum eius firmanda», José Antonio García Luján, *Privilegios reales de la catedral de Toledo, 1086-1462*, 2 v., Granada, Edición de Autor, 1982, n. 17. [Tesis Universidad de Granada]

28 Legación del cardenal Jacinto en 1154-1155: 4-xi-1154, «Et tunc dominus Iacintus sancte Romane ecclesie cardinalis legatus in Hispania», P. Rassow, *Die Urkunden Kai-*

Acontecimiento	Formulación	Documentos y fechas
Verano del 1139: sitio de Oreja, conquistada en octubre	*in illo castillo novo quod fecit imperator predictus iuxta Aureliam quando eam tenebat obsessam puis anno quo fuit capta Aurelia*	9 diplomas entre julio 1139 y junio 1140
Otoño del 1144: expedición militar en la región de Córdoba y Granada	*in reditu fossati quod eo tempore fecerat imperator in terra Corduba et Granate*	5 diplomas entre noviembre y diciembre 1144
Yahya Ibn Ganiya (Abengania), gobernador almorávide de Córdoba, Sevilla y Granada, presta homenaje a Alfonso VII durante el verano del 1146, después de que el emperador haya devastado Córdoba	anno quo predictus imperator Cordubam acquisiuit et principem moabitarum Abinganiam sibi vassallum fecit	5 diplomas entre agosto 1146 y mayo 1147
Enero del 1147: Alfonso VII conquista Calatrava, después de adueñarse de Córdoba	*anno quo prenominatus imperator acquisiuit Cordubam et postea eodem anno Calatravam*	11 diplomas entre enero y agosto 1147
Octubre del 1147: conquista de Almería con la ayuda de los genovenses entre otros	*anno quo prenominatus imperator acquisivit Baeciam et Almariam cum auxilio Ianuensium*	25 diplomas entre noviembre 1147 y mayo 1150
Verano del 1150: Alfonso VII se enfrenta con los Almohades en Córdoba, y no puede tomar la ciudad	*anno quo imperator pugnauit cum illis muzmutis super Cordubam, et deuicit eos*	25 diplomas entre mayo 1150 y agosto 1151

ser Alfonso VII, *op. cit.*, v. II, n. 49.

Verano del 1151: sitio de Jaén, fallido	*quando imperator uenit de illa circa de Gaen*	21 diplomas entre abril 1151 y agosto 1152
Verano del 1152: sitio de Guadix, fallido	*anno quo imperator tenui Gadiexi circundatam*	14 diplomas entre septiembre 1152 y abril 1153
Verano del 1155: toma de Andújar, Los Pedroches y Santa Eufemia	*quando imperator cepit Andugar, Pethoch et Sanctam Eufemiam*	12 diplomas entre agosto y diciembre 1155

Vemos en este cuadro que noticias relativas a conquistas en proceder o pasadas representan un total de 127 ocurrencias dentro de los 767 diplomas regestados por B. F. Reilly después de la coronación imperial. Por fin la fórmula en *regnante*, que para entonces se expresa con *imperante*, repite estos sucesos: se alarga cada vez más con la mención de las conquistas alfonsinas: Oreja, Coria, Córdoba, Calatrava, Baeza, Almería, Andújar, Pedroche y Santa Eufemia.

La dignidad imperial de Alfonso VII, renovada a partir de 1135, está pues estrechamente vinculada al tema de las conquistas. Pero de manera diferente de lo que observamos para Alfonso VI. Efectivamente, llama la atención el hecho de que no tienen que ser victoriosos los acontecimientos evocados. De hecho entre las empresas referidas algunas fracasaron: los sitios de Córdoba en 1150, Jaén en 1151 y Guadix en 1152 no fueron éxitos. Pero en estos casos no se menciona la conquista sino la misma acción de asediar estas ciudades, o la victoria parcial que supone haber derrotado parte de las tropas del enemigo. Aquí no es el resultado de la conquista, sino la acción de conquistar, la que está vinculada a la dignidad imperial.

3) El *imperium*, ¿motivo o consecuencia de la conquista?: definición de la función imperial de Alfonso VI y Alfonso VII

Ahora cabe realizar un análisis más teórico para entender de qué manera interviene el tema de la conquista en la idea imperial de Alfonso VI y de Alfonso VII. Para ello conviene interrogarse

primero acerca de la función imperial. Hemos afirmado que Alfonso VI y Alfonso VII fueron emperadores porque su poder había alcanzado en algún momento un grado extraordinario. Pero eso no define la función imperial. Sólo justifica su aparición y no nos permite entender lo que se pretendía cumplir con tal función. ¿Qué significaba el ser emperador de *Hispania*? Como punto de partida metodológico utilizaremos una afirmación casi tautológica: el *imperator* es quien goza del *imperium*. A partir del sentido que adquiere el término, queremos reconstruir la función imperial.

En la documentación diplomática de Alfonso VI el término *imperium* es bastante frecuente. Primero aparece en la datación de un diploma del 27 de agosto de 1076: *regnum imperii Adefonsi rex in Legione et in Castella*[29]. En esta expresión heredada de las fórmulas del periodo asturleonés[30], el *imperium* designa el gobierno de Alfonso VI. Volvemos a encontrar el *regnum-imperium* en tres diplomas del rey otorgados al monasterio de Sahagún en 1068 y 1078[31], en los cuales se precisa que «nadie bajo el gobierno del rey» *–nullus ex imperio regni sui–* puede contravenir las decisiones tomadas. Ya es un poco ambiguo el sentido de la expresión en estos diplomas, pues bien podría significar también que « nadie dentro del reino-imperio del rey » puede contravenir sus decisiones, adquiriendo el término sentido espacial. Igual ambigüedad comprobamos en el fuero otorgado en 1099 a los vecinos de Miranda del Ebro *qui sunt presentes et qui uenerint sub dominio nostri regni et nostri imperii* [32]. Por fin, *imperium* con

29 Gambra, *Alfonso VI*, *op. cit.*, v. I, n. 39, p. 94.
30 Y que tenía importancia para entender el fenómeno imperial durante aquel periodo. Ver por ejemplo las reflexiones de Sánchez Candeira, *El regnum-imperium*, *op. cit.,* o el capítulo que dedica Amancio Isla Frez al tema, *Realezas hispánicas del año mil*, La Coruña, Ediciós do Castro, 1999, cap. 3 «El rey y el imperio leonés «, pp. 45-94.
31 Gambra, *Alfonso VI*, *op. cit.*, v. II, n. 6, 58 y 59.
32 *Ibidem*, v. II, n. 150, p. 382, aunque la autenticidad del documento sea sujeta a discusión.

sentido claramente territorial aparece en los numerosos diplomas en los cuales es mencionado el *Toletanum imperium*[33]. En los diplomas de Alfonso VI el *imperium* designa el gobierno del rey, pero sobre todo el conjunto territorial gobernado.

En otro diploma se explica la forma en que Alfonso VI obtuvo aquél *imperium*. Se trata de la *expositio* de la confirmación en 1093 de un privilegio otorgado a los habitantes de Coímbra en 1085[34], en la que leemos lo siguiente: *Post mortem uero domni Fredenandi regis dominus noster laudabilis Adefonsus successit in imperio*. Se supone a partir de este escrito que Alfonso VI no adquirió su *imperium*, sino que lo heredó de su padre[35]. Extrapolando, esto significa también que este *imperium* no nace con el reinado de Alfonso VI, sino que le es anterior. Ahora bien, otra expresión concebida a partir del término *imperium* tiene que ver con el pasado. Cualquiera que lea o escriba las palabras *Toletanum imperium* en la segunda mitad del siglo xi no puede sino pensar en la antigua unificación de la *Hispania* visigoda[36]. En efecto existe un ámbito neogótico en el reino castellanoleonés en este periodo[37], y por otra parte la yuxtaposición de las expresiones *imperator totius Hispanie* y *rex Toletanum imperium* invita a equipararlas. El espacio sobre el cual Alfonso VI heredó su gobierno no sería nada menos que la propia *Hispania* visigoda. Da

33 Hemos señalado antes los diplomas en los cuales la titulación de Alfonso VI contiene la expresión *Toletanum imperium*. Cabe añadir que a veces la misma expresión es asociada con otras figuras: la reina Berta, o incluso el arzobispo Bernardo.
34 *Ibidem*, v. II, n. 83 y124.
35 Idea que ya era contenida en el hecho de mencionar a Fernando I como *imperator* en los diplomas de los primeros años de reinado de Alfonso VI. Ver *Ibidem*, v. I, pp. 686-687.
36 Ver el análisis que hace de esta expresión Isla Frez, *Memoria, culto y monarquía hispánica entre los siglos x y xii*, Jaen, Universidad de Jaen, 2007, pp. 163-165.
37 Ilustrado por textos como la primera versión de la *Translación de San Isidro* – transmitida en la posterior *Historia Translationis Sancti Isidori,* Juan A. Estévez Sola, L. Charlo Brea y R. Carande Herrero (eds.), en *Chronica Hispana saeculi xiii*, Turnholt, Brepols, 1997, p. 119–179, o la *Historia Silense* (Justo Pérez de Urbel y Atilano González Ruiz Zorrilla (eds.), *Historia Silense*, Madrid, Aldecoa, 1959, 235 p.).

la impresión de que incluso en su sentido territorial el *imperium* existía antes que Alfonso VI.

Estas reflexiones no son casuales a la hora de definir el papel de las conquistas en la idea imperial. En efecto, si el *imperium* como gobierno tanto como espacio es anterior a Alfonso VI y equivalente a la *Hispania* goda, el papel del monarca como emperador no es crear el imperio sino volver a crear algo que ya existe idealmente. En este sentido, el imperio también es preliminar a la conquista. Además, interviene como motivo para conquistar los territorios cuya sumisión permitirá reunificar la antigua *Hispania*. Así entendemos mejor las observaciones previas. Alfonso VI se tituló «emperador de toda *Hispania*» porque en 1077 parecía a punto de realizar aquél imperio preexistente, y también para dejar claro que tal era su ambición[38]. En 1095 cuando se incorpora a la titulación la expresión *Toletanum imperium* no solo es una manera de recordar una antigua victoria en un momento difícil, sino enunciar el fundamento de la función imperial[39].

Con Alfonso VII, el concepto de *imperium* adquiere otro sentido. Primero hay que subrayar, paradójicamente, la ausencia de la idea de una herencia del imperio. En ningún momento se dice que el monarca hubiera heredado la dignidad imperial de sus antepasados. De hecho, casi no se menciona en la documentación

38 Así lo sugiere Gambra adviertiendo que la adopción del título *imperator* es una estrategia de publicidad de los designios del rey: «Alfonso VI se hallaba precisamente en 1077 en un momento crucial de su reinado, con expectativas nunca tan prometedores como entonces [...] pero también con serias dificultades en perspectivas (la cuestión del rito y la reacción nacional antirromana, las reivindicaciones temporales de la Santa Sede, el inoportuno reforzamiento del reino de Aragón), que reclamaban una manifestación ostensible de su superioridad y de la orientación panhispánica de su política», Gambra, *Alfonso VI*, *op. cit.*, v. I, p. 702.

39 Así lo concluye también Isla Frez: «El recobrar *Hispania* podía dilatarse en el tiempo, pero, con su transcurso y a través de la creciente debilidad de los taifas, se esperaba que llegaría tal momento. La titulación de *imperator Toletanus*, como manifestación de la voluntad recuperadora del pasado político visigodo y el retorno a un periodo previo a la invasión musulmana, traducían ese pensamiento», en Isla Frez, *Memoria, culto*, *op. cit.,* p. 165.

diplomática de Alfonso VII que su abuelo fue «emperador», o Urraca «emperatriz»[40]. Tampoco designa el término *imperium* el conjunto peninsular, a pesar de lo que parece contenido en la titulación *imperator totius Hispaniae*. O más bien es difícil determinar a qué territorio se refieren las ocurrencias de la palabra con sentido territorial. En la mayoría de los casos aparece para señalar que el documento es válido « en todo el imperio»[41], o fue redactado « con el consejo de todos los obispos/magnates del imperio»[42].

40 Alfonso VI es titulado *imperator* en menos de diez de los casi mil diplomas regestados por B. F. Reilly.
Sobre el tema del recuerdo imperial en la documentación de Alfonso VII, nos permitimos remitir a nuestro estudio: Hélène Sirantoine, «Memoria construida, memoria destruida: La identidad monárquica a través del recuerdo de los emperadores de *Hispania* en los diplomas de los soberanos castellanos y leoneses (1065-1230)», en José Antonio Jara Fuente, Georges Martin, Isabel Alfonso Antón (eds.), *Construir la identidad en la Edad Media. Poder y memoria en la Castilla de los siglos* VII *al* XV, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2010, pp. 225-247.
41 Donación del 5 de diciembre de 1135: «*et nullus home habeat uassalum infra cautum monasterii prefati, nissi per beneplacitum fratrum et abbatum de omni etiam portatico, siue pedagio per totum meum imperio excusso, et quito ad idem monasterio res suas venturas, uel ab ipsis fratribus, vel ab suis hominibus in partes alias [latas] et ad quancumque partem voluerint securi et in pace transeant et pertranseant per totum meum imperium tam per terram quam per mare*», Madrid, Archivo Histórico Nacional, Códices, 259B, ff. 3r-4r y Guía-Reilly, n. 236, p. 341, que lo piensa falso.
Fuero del 10 de enero de 1151: «in toto meo imperio», en Marino Avellaneda, *Cerezo del Río Tirón*, Madrid, Ayuntamiento de Cerezo, 1983, pp. 233-234 y Guía-Reilly, n. 681, p. 374, interpolado según el autor.
Privilegio del 4 de febrero de 1155 a favor del monasterio de Sahagún: «Et mando ut quicumque uenerint ad istam feriam, siue sint de meo imperio siue ex alienis regnis, non sint pignorati nex disturbati, nisi sint fideiussores aut debitores», José Antonio Fernández Flórez, *Colección diplomática del monasterio de Sahagún, v. 4. 1110-1199*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1991, n. 1320 y Guía-Reilly, n. 869, p. 390.
Ver también Madrid, Biblioteca Nacional de Madrid, Manuscritos, 13093, f. 157r-v (Guía-Reilly, n. 896, p. 392); Carlos Ayala Martínez, *Libro de privilegios de la Orden de San Juan de Jerusalén en Castilla y León, siglos* XII-XV, Madrid, Complutense, 1994, n. 71.
42 En la corroboración de una donación del 21 de marzo de 1141: «Ego itaque Adefonsus imperator, qui hanc cartam regali valitudine scribere iussi, propriis manibus Burgis roboravi coram consulibus et principibus hac primatibus imperii mei», Luis Serrano, *Cartulario de San Pedro de Arlanza, antiguo monasterio benedictino*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1925, n. 99 y Guía-Reilly, n. 404, p. 353, que lo declara también falso.
En el dispositivo de un fuero otorgado a los vecinos de Sahagún el 18 de diciembre de 1152: «presentibus filiis meis Santio et Fernando regibus, conmunicato consilio

Pero con estas expresiones no se alude a un espacio geográfico en particular sino al territorio que rige el emperador. También es utilizado el término *imperium* para significar la duración del gobierno de Alfonso VII: así hemos subrayado las dataciones que mencionan el « año del imperio » (*anno X mei imperii*). Por fin notamos que las ocurrencias del término solo aparecen después de la coronación imperial de 1135.

De estas observaciones sacamos dos ideas. Primero en los diplomas de Alfonso VII *imperium* designa solamente el gobierno del rey y el ámbito alcanzado por su autoridad. Segundo existe un imperio solo después de que el rey sea coronado emperador. Por lo tanto, la relación de causalidad entre los conceptos de imperio y de conquista es distinta de la que observamos con Alfonso VI. Hemos visto que es la acumulación de los éxitos –sus conquistas en sentido más amplio– la que motiva la coronación de 1135. Es la autoridad conseguida, el *imperium* conquistado, que define la función imperial. Entonces el imperio es esta vez consecuencia de la conquista. Por eso entendemos que tenga tanta importancia la mención de las conquistas en los diplomas: sin esta actividad, ya no podría ser emperador el rey[43].

cum uxore mea imperatrice domina Rica, et sorore mea regina domina Santia, et Iohanne Legionensi et Raimundo Palentino et Martino Ouetensi, episcopis, et Fernando Galletie comite, Guter Fernandiz et Pontio de Minerua et aliis mei imperii melioribus, [...] foros [...] damus», Fernández Flórez, *Colección de Sahagún*, *op. cit.*, n. 1314 y Guía-Reilly, n. 776, p. 382, que lo considera original. Donación del 2 de enero de 1154: «consilio domni Iohannis Tholetani archiepiscopi et tocius Yspanie primatis et omnium fere tocius imperii mei episcoporum, comitum atque principum», Santos García Larragueta, *Colección de documentos de la catedral de Oviedo*, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1962, n. 162 y Guía-Reilly, n. 813, p. 385. Ver también Antonio López Ferreiro, *Historia de la Santa Apostólica Metropolitana Iglesia de Santiago de Compostela*, v. 4, 1898-1911, Santiago de Compostela, Imp. y Enc. del Seminario Conciliar Central, Apéndices, n. 25, pp. 68-69.

43 Además la *Chronica Adefonso Imperatoris* nos recuerda que una de las primeras decisiones del rey como emperador durante el concilio de León de 1135 es promover la actividad de conquista, con motivo de la guerra contra el infiel: «Iussitque alcaydis Toletanis et omnibus habitatoribus totius Extremi facere exercitus assidue et dare Sarracenis infidelibus bellum per singulos annos et non parcere ciuitatibus uel oppidis eorum, sed totum auindicare Deo et legi Christiane», CAI, I, § 72, p. 184.

Para Alfonso VI, el imperio –como *Hispania* idealizada– justifica la conquista a la vez que la existencia de un emperador; para Alfonso VII, el imperio –como gobierno– y la función imperial son consecuencias de la acumulación de victorias del rey. ¿Cómo explicar esta diferencia de concepción del imperio? ¿Qué incidencia tenía dentro del proyecto político de nuestros dos reyes? Observaremos a continuación las consecuencias que tienen estas distintas dialécticas entre imperio y conquista sobre los vínculos que unen al emperador con los elementos que componen su imperio.

II. El emperador y sus conquistados dentro del imperio

1) Amplitud de los territorios gobernados

Primero quisiéramos fijarnos un momento en los territorios que Alfonso VI y Alfonso VII consideraron su imperio. ¿Qué ámbito alcanzaban? Aquí queremos equiparar la definición espacial del imperio que dan las fuentes oficiales, tanto diplomáticas como narrativas si las hay, con la «realidad» del dominio de nuestros emperadores tal como puede juzgarse por otras fuentes y tal como es generalmente aceptada por los historiadores.

Por lo que respecta a Alfonso VI podemos afirmar que hasta el momento en que adopta el título imperial la definición del territorio regido en los diplomas aparece más bien realista. No contamos con diplomas del rey que aludan al espacio real durante el periodo en que Alfonso VI era solo rey de León, pero a partir de 1072 aparecen en las fórmulas en *regnante* Castilla, León y a veces Galicia. Eso refleja el dominio patrimonial del rey, pero no toma en cuenta las taifas cuyos tributos Fernando I también había legado a sus hijos. ¿Quizás porque en este periodo todavía tenía que reanudar la política de *parias*? Efectivamente en 1076 cuando ya los reyes de taifas pagaban sus tributos y fue anexada



fig. 1

la Rioja, la definición del territorio regido cambió en los diplomas. Hemos hablado del diploma en el que Alfonso VI suscribe como *rex tocius Gallecie et Legionis et Castella, usque in Calagurram dominans et in Yspania principatum tenens*[44]. Aquí queda perfectamente referida la evolución reciente del dominio del rey (fig. 1): Calahorra constituye el nuevo límite al este del reino; y en cuanto a *Hispania*, es una de las últimas ocurrencias donde el término designa al-Ándalus, como era habitual hasta entonces. La extensión del reino es reiterada por otra parte en la fórmula en *regnante* del mismo diploma, esta vez sin hacer hincapié en la Rioja: *Regnante rege Adefonso in Castella siue Legione et in omni Hispania*[45].

Con la adopción del título *imperator* la definición del territorio imperial evoluciona para volverse más idealizada. Primero,

44 Gambra, *Alfonso VI*, *op. cit.*, v. II, n. 41, p. 105.
45 *Ibidem*, v. II, n. 40, p. 100, en la redacción A unicamente.

el sentido del término *Hispania* cambia: al titularse *imperator totius Hispaniae* Alfonso VI no pretende solo gobernar al-Ándalus, sino la península ibérica en su totalidad y hemos visto que esto corresponde finalmente más a un programa de gobierno que a una realidad. En efecto, en 1077, no es verdaderamente el caso.



fig. 2

La segunda etapa de la definición del imperio como territorio inicia cuando aparece la expresión *Toletanum imperium* en 1095. Con el referente neogótico contenido en ella, esta designación del imperio es aún más idealizada. Pero tiene una ventaja enorme: permite dejar de lado las fluctuaciones espaciales del imperio entre su periodo de apogeo en 1085 (fig. 2) y la situación a finales del reinado de Alfonso VI (fig. 3)

La definición del imperio es más precisa en los diplomas de Alfonso VII, o al menos más descriptiva. Ciertamente la



fig. 3

perduración de la titulación *imperator totius Hispaniae* confiere un aspecto también idealizado al imperio. Pero para entonces el término *Hispania* en la titulación de los reyes castellanoleoneses es habitual[46], y casi equivale a designar el reino constituido por los territorios de Castilla y León del cual hereda Alfonso VI en 1126. En cambio, el desarrollo de la fórmula en *regnante* y luego en *imperante* permite seguir paso a paso la incorporación de los territorios conquistados y anexionados al reino a partir de la conquista de Zaragoza, a raíz de la muerte de Alfonso I de Aragón en 1134, hasta la de Andújar, Los Pedroches y Santa Eufemia en 1155 (fig. 4). Por otra parte, los diplomas alfonsinos posteriores a la coronación de 1135 también hacen hincapié en otro componente

46 Sobre la expresión *regnum Hispaniae* para designar el reino castellanoleonés en la segunda mitad del siglo xi, ver Isla Frez, *Memoria, culto*, *op. cit.*, pp. 183-184.



fig. 4

del imperio: queremos hablar de estas entidades políticas que no llegan a formar parte del reino, pero que son sometidas por vía de vasallaje al emperador. Hemos hablado anteriormente de la costumbre iniciada por la cancillería de Alfonso VII de mencionar acontecimientos coetáneos en la datación de los diplomas. Subrayamos los sucesos militares evocados, pero también vemos a menudo referidos los homenajes prestados al emperador[47]. Además, a partir del año 1139 a continuación de los acontecimientos contemporáneos, se mencionan los vasallos del emperador, el rey de Navarra y el conde de Barcelona[48]. Luego se añaden vasallos

47 Ver por ejemplo el homenaje de «Abengania», gobernador de Córdoba, Sevilla y Granada en 1146, XI-1146: «*anno quo predictus imperator Cordubam acquisiuit et principem moabitarum Abingeniam sibi uassallum fecit*», José Antonio García Luján, *Privilegios reales de la Catedral de Toledo (1086- 1462): Formación del Patrimonio de la S.I.C.P a través de las donaciones reales*, 2 v., Toledo, Torres imp., 1982, n. 17.

48 Primera mención fechada a 20-II-1139: «*Garsias, rex Nauarre, tenens Monzon, et comes Barcinonensis, uasalli imperatoris*», Teresa Abajo Martín, *Documentación de la catedral de Palencia (1035-1247)*, Burgos, Garrido Garrido, 1986, n. 34. Se sistematiza a partir de 1146.

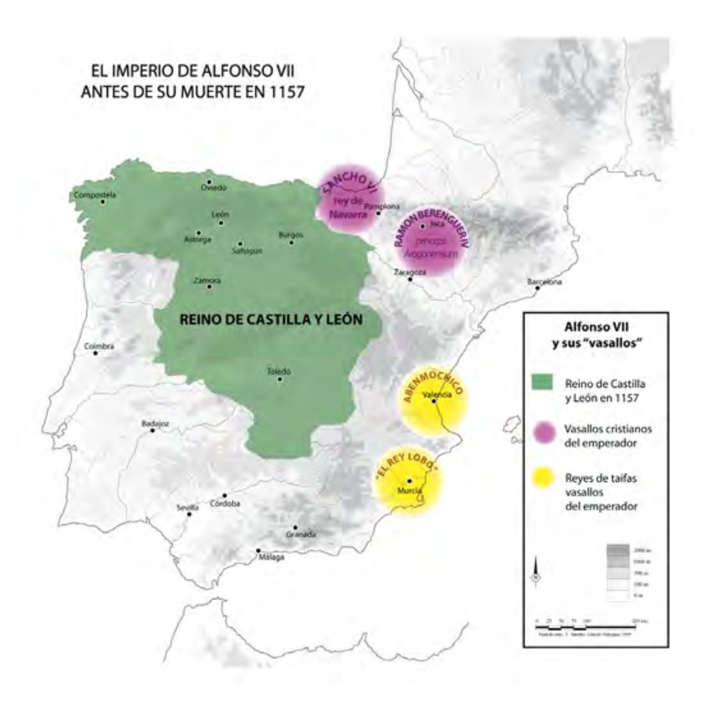


fig. 5

musulmanes y finalmente se dice que Alfonso VII tiene tantos otros vasallos que no son nombrados en el diploma[49]. Con estos datos tenemos una idea mejor del ámbito imperial, aunque la falta de precisión en lo que concierne a los vasallos musulmanes deje ciertas incertidumbres. Seguramente esto se entiende si tenemos en cuenta las dificultades de los últimos años del reinado cuando se perfila cada vez más la amenaza almohade. Así en los diplomas la definición del imperio alfonsino se ajusta bastante bien a lo que era en realidad (fig. 5).

49 Primera mención fechada a 22-IV-1156: «Vasalli imperatoris comes Barquilonensis, rex Nauarre, rex Murcie sunt, et alii multi vassalli eiusdem potentissimi quorum nomina non scribbuntur hic», Guía-Reilly, n. 929.

La *Chronica Adefonsi Imperatoris* da otra perspectiva. En efecto con ocasión de la coronación imperial son enumerados los vasallos del emperador, o al menos los reyes y príncipes que « le obedecen ». Aquel pasaje en realidad resume una noticia que precede inmediatamente el relato de la coronación:

> En el mismo año en que sucedieron estos hechos [i.e. 1134] el conde Raimundo de Barcelona, cuñado del rey, y el conde Alfonso de Tolosa, pariente suyo, llegaron ante el rey de León, prometieron obedecerle en todo y se hicieron caballeros suyos, tras tocar la diestra del rey para reafirmar su vasallaje. [...] Y, además de todo esto, todos los nobles que había por Gascuña entera y por todo aquel territorio hasta el río Ródano y Guillermo de Montpellier llegaron con un mismo sentimiento ante el rey [...]. Todos se sometieron a él y le obedecían en todo. Y muchos hijos de condes de Francia, de duques y de nobles y muchos de Poitiers vinieron ante él y recibieron de él armas y otros muchos regalos[50].

Y luego viene la conclusión:

> Y se determinaron los límites del reino de Alfonso, rey de León, desde el gran mar Océano, esto es, desde Padrón hasta el río Ródano[51].

50 «Eodem uero anno, quo hec gesta sunt, comes Raymundus Barchinonensis, cognatus regis, et comes Adefonsus Tolosanus, consanguineus eius, uenerunt ad regem Legionis et promiserunt ei obedire in cunctis et facti sunt eius milites, tacta regis dextra ad fidem confirmandam. [...] Et super hec omnia omnes optimates, qui erant per totam Gasconiam et per totam illam terram usque ad flumen Rodanis, et Guillelmus de Monte Pesulano unanimiter uenerunt ad regem [...]. Et omnes subditi sunt ei et obediebant in cunctis. Et multi filii comitum Francie et ducum et postestatum et Pictaui multi uenerunt ad eum et acceperunt ab eo arma et alia plutima dona», CAI, I, § 67-68, p. 181; *Crónica del Emperador Alfonso VII*, traducción de Maurilio Pérez González, León, Universidad de León, 1997, p. 67.

51 «Et facti sunt termini regni Adefonsi regis Legionis a mari magno Oceano, quod est a Patrono Sancti Iacobi, usque ad fluuium Rodani», CAI, I, § 68, p. 181; *Crónica del Emperador Alfonso VII, Ibidem*, p. 67.

Quisiéramos señalar algunas observaciones a propósito de esta definición del imperio alfonsino. Primero volvemos a encontrar la importancia del vasallaje advertida antes, aunque aquí no se mencionen todavía vasallos musulmanes – de hecho solo el reyezuelo Zafadola es vasallo del emperador en 1134. Luego el ámbito imperial es diferente: en esta crónica no se limita a la península ibérica sino que se extiende más allá, incluso a Francia. De hecho las fuentes no permiten averiguar exactamente el número y la identidad de los vasallos del emperador. Finalmente se dan unas precisiones geográficas: el imperio corre en longitud desde el Atlántico –con un punto de referencia fijado en Galicia (Padrón, al suroeste de Santiago de Compostela, en la antigua sede de Iria)– hasta el río Ródano. Pero de manera muy hábil no se definen los límites latitudinales del imperio: son evocados algunos lugares norteños –Tolosa, Montpellier, Gascuña, Poitiers– pero el conjunto queda indistinto con el añadido *et multi filii comitum Francie*; y en cuanto a la frontera sureña, ni siquiera es mencionada. Así, el imperio de Alfonso VII tal como lo define la *Chronica Adefonsi Imperatoris* es también idealizado; pero no es territorio restringido sino que su amplitud puede variar y extenderse más allá de *Hispania*.

A las dos concepciones del *imperium* que subrayamos anteriormente corresponden dos visiones diferentes del imperio como territorio. Para Alfonso VI el imperio se ajusta al espacio peninsular, y es constituido por una sola entidad: *Hispania*. No se toman en cuenta las entidades políticas que son solamente sometidas, y no conquistadas. En cambio el imperio de su nieto Alfonso VII no es limitado geográficamente, y por otra parte se subraya la diversidad de sus componentes territoriales.

2) Fundamentos de coherencia del imperio: de la exclusión a la integración

Como consecuencia de esta diferencia de concepción del territorio sobre el cual se ejerce el imperio, los criterios que aseguran la coherencia del imperio también son distintos. Ello se destaca a partir del análisis de fuentes narrativas.

La mayoría de los autores árabes quedaron a la vez impresionados y asqueados por las acciones de Alfonso VI. Con ningún otro rey cristiano se sintieron tan amenazados los andalusíes. Y es que dentro del imperio de Alfonso VI no cabían realmente los reinos de taifas, a pesar de los pactos firmados: el objetivo final era conquistarlos para realizar el imperio, como queda referido en las *Memorias* del rey de Granada ʿAbd Allāh:

> Lo que quería [Alfonso VI] era apoderarse de nuestras capitales; pero, lo mismo que había dominado Toledo por la progresiva debilidad de su soberano, así pretendía hacer con los demás territorios. Su línea de conducta no era, pues, sitiar ningún castillo ni perder tropas en ir contra una ciudad, a sabiendas de que era difícil tomarla y de que se le opondrían sus habitantes, contrarios a su religión; sino sacarle tributos año tras año y tratarla duramente por todos los procedimientos violentos, hasta que, una vez reducida a la impotencia, cayese en sus manos, como había ocurrido con Toledo[52].

En otro pasaje ʿAbd Allāh nos revela que también entendía los motivos de esta estrategia:

> Yo sabía que tales eran sus propósitos, por lo que contaban sus ministros y por lo que me repitió Sisnando, con ocasión de este viaje. «Al-Ándalus –me dijo de viva voz– era en principio de los cristianos, hasta que los árabes los vencieron y los arrinconaron en Galicia, que es la región menos favorecida por la naturaleza.

52 ʿAbd Allāh, *El siglo XI en 1ª persona. Las «Memorias» de ʿAbd Allāh, último rey zīrí de Granada, destronado por los Almorávides (1090)*, 5a ed., Madrid, Alianza, 1993, pp. 197-198.

Por eso, ahora que pueden, desean recobrar lo que les fue arrebatado [...]»[53].

Lo que llama nuestra atención en estas supuestas palabras del conde mozárabe Sisnando Davídiz[54], es que Alfonso VI no actúa por su cuenta sino en nombre de «los cristianos». Y efectivamente no se puede entender el intento de recobrar la Península sin valorar el elemento cristiano. En los textos neogóticos evocados anteriormente los monarcas castellanoleoneses son herederos de la antigua *Hispania* visigoda porque libran al pueblo cristiano del yugo musulmán. El objetivo inicial de la *Historia Silense* era contar las hazañas de Alfonso VI, *orthodoxus Ispani inperator*[55], «porque [fue] celebérrimo sobre todos los reyes que gobernaron católicamente la Iglesia de Cristo»[56]. Alfonso VI es presentado luego como campeón de la lucha contra el infiel[57]. Pero hay más: también se sugiere la idea según la cual solo Alfonso VI, por ser considerado como el mejor de los reyes cristianos, es merecedor del título imperial. De hecho hay una razón que explica esto: el rey es «oriundo de la ilustre prosapia de los godos»[58]. El encabezar la *Hispania* cristiana queda por lo tanto reservado a la dinastía castellanoleonesa.

Ahora entendemos por qué en el territorio imperial de Alfonso VI no se tienen en cuenta las diferentes entidades que lo componen aparte del reino castellanoleonés, y eso tanto las cristianas como las musulmanas. La cohesión de este imperio

53 *Ibidem*, p. 158.
54 Sobre este emisario del emperador, ver Emilio García Gómez y Ramón Menéndez Pidal, «El conde mozárabe Sisnando Davídiz y la política de Alfonso VI con las Taifas», *Al-Andalus*, Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1947, n. 12, pp. 27-41.
55 Pérez De Urbel y González Ruiz-Zorrilla, *Historia Silense*, *op. cit.*, § 7, pp. 118-119.
56 «quia [...] pre omnibus regibus eclesiam Christi catolice gubernantibus celeberrimus», *op. cit.*, § 7, p. 119.
57 «Huic uero in regnum Yspanorum ampliando, in barbaros exercendisque bellis, quanta animositas fuerit, prouintias ab eorum sacrilegis manibus retractas et in Christi fidem conuersas singilatim enumerando [...] profabor», *Ibidem*, § 8, p. 119.
58 «ex illustri Gotorum prosapia ortus», *ibidem.*

hispánico está asegurada por su esencia católica y su origen visigodo. Los elementos conquistados o sometidos son destinados a ser asimilados al reino/imperio, para volver a formar la *Hispania* ideal. En consecuencia, en la comunidad que reúne teóricamente el imperio alfonsino, todo elemento extranjero tiene que ser excluido.

La coherencia del imperio de Alfonso VII es totalmente otra. Por supuesto interviene el elemento cristiano. En el contexto de la península ibérica del siglo xii, no se puede concebir que el monarca no actúe como libertador de la *Hispania* cristiana. Lo pone de relieve la *Chronica Adefonsi Imperatoris*: cuando señala que el rey, recientemente coronado emperador, dispone que sus súbditos fronterizos inicien cada año expediciones contra al-Ándalus, promueve en realidad «la salvación de todo el reino de *Hispania*»[59] puesto que ordena « reivindicarlo todo para Dios y la ley cristiana»[60]. Sin embargo vimos que el imperio de Alfonso VII no queda restringido al ámbito hispánico. Por otra parte, no se niega la diversidad del conjunto imperial: hay tierras conquistadas, pero también forman parte del imperio diversos espacios, regidos ora por cristianos, ora por musulmanes.

Entonces ¿qué es lo que cimenta el imperio? Recordamos nuestra crónica imperial: se dice del rey que fue llamado emperador « puesto que el rey García, el rey de los musulmanes Zafadola, el conde Raimundo de Barcelona, el conde Alfonso de Tolosa y muchos condes y duques de Gascuña y Francia le obedecían en todo»[61]. Comprobamos también en los diplomas de Alfonso VII la importancia del vasallaje. La *Chronica* de Roberto de Torigni, coetáneo de Normandía, dice lo mismo para explicar la función

59 «ad salutem regni totius Hispanie», CAI, I, § 71, p. 183.
60 «totum auindicare Deo et legi Christiane», CAI, I, § 72, p. 184.
61 «pro eo quod rex Garsias et rex Zafadola Sarracenorum et comes Raymundus Barchinonensium et comes Adefonsus Tolosanus et multi comites et duces Gasconie et Francie in omnibus essent obedientes ei», CAI, § 70, p. 182.

imperial de Alfonso VII «quem, quia principatur regulis Arragonum et Gallicie, imperatorem Hispaniarum appellant»[62]. Lo que hace el imperio es la autoridad o el mando que adquiere el emperador sobre los espacios dominados, y la obediencia debida al mismo por sus príncipes. El vínculo vasallático entre el emperador y los reyes sometidos lo notaron incluso autores musulmanes. A propósito del homenaje del reyezuelo Zafadola al emperador, el cronista tunecino Ibn al-Kardabūs cuenta lo siguiente:

> [...] el tirano emperador, el apodado como Sultanito, le escribió diciéndole: «Sal de Rueda y yo te daré a cambio de ella en Castilla lo que es mejor y más ventajoso para ti, pues estarás más cerca del occidente del país de al-Ándalus. Luego yo saldré contigo personalmente, con mis ejércitos y mis héroes y dominaré contigo a esos territorios. Tú los invitarás (a los musulmanes) a que te obedezcan, y a quien esté conforme contigo y entre en tu comunidad, le dejarás personas de tu confianza junto a él; mientras, yo le protegeré de los ataques de los cristianos, pues seré para ellos como el padre solícito y compasivo”»[63].

Distinguimos aquí los deberes recíprocos del vasallo y de su señor. El primero debe obediencia y asistencia en la guerra y a cambio recibe un feudo y la protección del segundo. Además, convirtiéndose también Zafadola en señor de otros musulmanes, obtenemos una especie de pirámide feudal.

El imperio de Alfonso VII no es exclusivo sino más bien abierto a elementos extranjeros, tanto cristianos como musulmanes: es un imperio integrador, y el criterio que realiza su coherencia es la obediencia al emperador, el vínculo vasallático.

62 *Monumenta Germaniae Historica*. Scriptores, v. VI, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1964, p. 503.
63 Ibn Al-Kardabūs, *Historia de al-Ándalus (Kitāb al-Iktifāa')*, 2a ed. Madrid, Akal, 1993, pp. 145-146.

Conclusión

En este estudio, nos hemos propuesto aclarar las relaciones que vincularon las ideas imperiales desarrolladas en tiempos de Alfonso VI y Alfonso VII con las conquistas que estos «emperadores» llevaron a cabo. Intentamos ver las relaciones de causalidad entre las nociones de imperio y conquista, tanto en el transcurso histórico como en la teoría, así como las estructuras de estos imperios construidos a golpe de conquistas.

Al terminar nuestro análisis llegamos a dos conclusiones. Primero, en el caso de Alfonso VI el concepto de imperio fue un motivo para justificar la actividad de conquista, mientras que para Alfonso VII fue más bien una consecuencia de las conquistas. Por lo tanto, en relación con los súbditos y conquistados, el imperio de Alfonso VI fue exclusivo, porque lo que se pretendía conseguir, en virtud de un ideal neogótico muy presente, era una *Hispania* cristiana bajo el mando de la dinastía castellanoleonesa. Por el contrario el imperio de Alfonso VII fue integrador, y las distintas religiones y entidades políticas que lo componían no eran por sí mismas un obstáculo para su realización.

Quisiéramos añadir una conclusión más: durante estos dos reinados, la noción de imperio –como motivo o consecuencia de la conquista, como principio exclusivo o integrador– permitió organizar los conjuntos territoriales que nuestros dos emperadores encabezaron de manera más o menos directa.

Por último queremos, por fin, subrayar la importancia de la construcción imperial como terreno de experimento de las modalidades de estructuración y consolidación de unos reinos abigarrados y sometidos a distintas influencias políticas, religiosas, sociales... Las ideologías imperiales de Alfonso VI y Alfonso VII representaron dos modos de adaptarse a las realidades de la península ibérica medieval.

Leyendas de las figuras

Fig. 1: Territorios regidos y controlados por Alfonso VI en 1076

Fig. 2: Apogeo del imperio de Alfonso VI en 1085

Fig. 3: Situación de la península ibérica a finales del reinado de Alfonso VI (1109)

Fig. 4: Evolución del territorio castellanoleonés durante el reinado de Alfonso VII (1126-1157)

Fig. 5: El imperio de Alfonso VII, *imperator totius Hispaniae*, a finales de su reinado en 1157

Órdenes militares y guerra santa
Reconquista y cruzada en el occidente peninsular (siglos xii-xv)[1]

Carlos de Ayala Martínez
Departamento de Historia Antigua,
Medieval, Paleografía y Diplomática
Universidad Autónoma de Madrid

1. Planteamiento y aclaraciones conceptuales

Reconquista y cruzada son dos modalidades distintas de guerra santa cristiana. No es este el momento de entrar en demasiadas precisiones, pero es evidente que una afirmación de este tipo requiere una cierta aclaración conceptual. Partimos de una muy amplia concepción de la guerra santa[2], la que permitió a san Agustín considerar como tal toda aquella que es querida u ordenada por Dios[3]. Pues bien, dentro de este amplísimo panorama, es donde

1 Este estudio forma parte del proyecto de investigación *Iglesia y legitimación del poder político. Guerra santa y cruzada en la Edad Media del occidente peninsular (1050-1250)*, financiado por la Subdirección General de Proyectos de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación (referencia: HAR2008-01259/HIST).

2 Hemos intentado una primera aproximación al tema en nuestro breve ensayo sobre «Los orígenes de la cruzada y la primera cruzada», en E. Fernández González y J. Pérez Gil (eds.), *Alfonso VI y su época, II. Los horizontes de Europa (1065-1109)*, León, Diputación Provincial de León, 2008, pp. 17-37.

3 De este modo resume Jean Flori la base de la argumentación agustiniana, sobre el particular: Jean Flori, *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano,* Madrid, Trotta, 2003, p. 38. Aunque no cabe duda de que san Agustín asume la tradición veterotestamentaria de las guerras de Yahvé como referente modélico en su pedagogía de su «belicismo caritativo», es bien sabido que razones de estrategia política, entre otras, le movieron a posponer el tema de la guerra santa y a centrarse en la reflexión ciceroniana de la guerra justa, la única que compete legítimamente al Estado, pero que en ningún caso puede o debe confundirse con la guerra santa, fruto del inequívoco pronunciamiento de Dios. Una visión sencilla y muy didáctica de los ciclos propios de la guerra santa bíblica en Xabier Pikaza, *Violencia y diálogo de religiones. Un proyecto de paz*, Santander, Sal Terrae, 2004, pp. 35-49. Sobre la naturaleza liberadora de las guerras de Israel, Rainer Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento, 1. De los comienzos hasta el final de la monarquía*, Madrid, Trotta, 1999, pp. 149-154. Una

podemos y debemos considerar reconquista y cruzada como modalidades de guerra santa, y como tales modalidades tienen un genérico denominador común: ambas son estrategias que pretenden defender y extender el orden cristiano frente a la amenaza islámica. Pero no cabe duda, sin embargo, que junto a ese denominador común, presentan también diferencias notables.

Con independencia de que la voz «reconquista» sea fruto del historicismo racionalista de finales del siglo xviii y, sobre todo, del fervor del nacionalismo romántico del xix[4], no cabe la menor duda que el concepto que encierra es una formulación ideológica peninsular construida por la monarquía astur a partir del siglo ix, reformulada en círculos pamploneses del siglo x, y cuyo objetivo es legitimar una guerra de conquista en la que restauración político-territorial desempeña un papel de primer orden[5].

La cruzada, en cambio, nace del arsenal justificativo de la Sede Apostólica a finales del siglo xi, y sirve para justificar el avance del poder pontificio sobre el conjunto de la cristiandad bajo el pretexto de la recuperación de los Santos Lugares[6].

visión muy completa del pensamiento agustiniano sobre la guerra en la obra clásica de Frederick. H. Russell, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 16-26. De manera certeramente resumida y en amplia perspectiva ha resumido estas mismas propuestas Lisa Sowle Cahill, «La tradición cristiana de la guerra justa: tensiones y evolución», en Mª P. Aquino y D. Mieth (eds.), *Concilium. Revista internacional de teología,* «*¿El retorno de la guerra justa?*», n. 290, 2001, en especial pp. 83-85. Para una panorámica cronológicamente extensa de guerra santa, véase Peter Partner, *El Dios de las Batallas. La guerra santa desde la Biblia a nuestros días*, Madrid, Oberón, 2002, 286 p.

4 Martín F. Ríos Saloma, «De la Restauración a la Reconquista: la construcción de un mito nacional (Una revisión historiográfica. Siglos xvi-xix)», en *La España Medieval,* n. 28, 2005, pp. 379-414.

5 Interesa tener muy presente las reflexiones de Alexander Pierre Bronisch, *Reconquista y guerra santa. La concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglo xii*, Granada, Universidad de Granada, 2006, en especial p. 161ss.

6 No pretendemos simplificar un tema tan complejo como el de definición de cruzada sobre el que el consenso historiográfico está lejos de haberse conseguido. Recientemente hemos realizado un modesto acercamiento al tema: «Definición de cruzada: estado de la cuestión», en I. Bazán (ed.), *Clio & Crimen*, n. 6, «Guerra y violencia en la Edad Media», *Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, 2009, pp. 216-242. No está de más, sin embargo, reproducir la definición de un gran especialista de

Es cierto que, conforme avanza el siglo xii, la lógica cruzadista, esencialmente universal dado que es expresión de programa pontificio, tenderá a impregnar cualquier otra forma de guerra santa, incluida la reconquista peninsular, y aunque existen precedentes desde el mismo pontificado de Urbano II[7], y esos precedentes

nuestros días, Jonathan Riley-Smith. El gran investigador británico ha sintetizado la esencia del concepto de cruzada afirmando que se trata de una guerra santa por vez primera proclamada por el Papa en nombre de Cristo, cuyos participantes recibían el tratamiento de peregrinos, se comprometían mediante votos y disfrutaban de indulgencias, Jonathan Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, Londres, Athlone, 1993, p. 30. En una breve obra divulgativa publicada unos pocos años antes el mismo autor desarrollaba didácticamente su definición apuntando que la cruzada es una específica manifestación de la guerra santa cristiana. Se desarrolló frente a los infieles en Palestina, en la península ibérica y en Alemania, y también contra herejes, cismáticos y cristianos opuestos a la Iglesia tanto en los confines de la *Cristiandad* como en su propio interior. Se trata de un movimiento concebible como defensa del conjunto de dicha *Cristiandad* y no de una parcela o región de la misma, por legítimos que pudieran ser sus amenazados intereses. Sólo al Papa corresponde su autorización legal, y los participantes en ella –o al menos una cualificada minoría de entre ellos– se comprometen mediante voto a cumplir los objetivos de la misma. La *cruzada* es, además, una suerte de peregrinaje redentor y salvífico que convierte a sus protagonistas, los cruzados, en seres inviolables, legalmente protegidos en sus personas y en sus bienes por la Iglesia mientras durara su sagrada misión; pero, sobre todo, los cruzados reciben la completa remisión de sus pecados a través de la recepción de la indulgencia plenaria (Jonathan Riley-Smith, *What were the Crusades?,* London, Macmillan, 1992, 116 p.). No hace falta decir, por otra parte, que, como en el caso del término «reconquista», el de «cruzada» no fue utilizado por sus iniciales contemporáneos, no al menos por los de los siglos xi y xii. En ese momento no existe ningún término latino que designe una realidad que era conocida con perífrasis alusivas a viaje *–iter, pasagium generale–* o, de modo general, al *negotium, opus* o *subsidium Terrae Sanctae*. Será en el transcurso del siglo xiii cuando empiece a aparecer el término específico de cruzada, aunque asociada, eso sí, a indulgencias o rentas con ella relacionada. Un significativo texto conciliar hispánico de comienzos del siglo xiv se expresará en estos términos: «grandis malitiae occasionem in congregatione et distributione eleemosynae captivorum, et quae vulgariter cruzata dicitur, adhiberi solitam tollere, ut est possibile, cupientes, in archipresbyteratibus archipresbyteros, in vicariis vero vicarios esse volumus collectores» (concilio de Toledo de 1323; *cit. Du Cange*, voz *cruzata*).

7 Urbano II concibió el papel desempeñado por la Península en los decisivos años de fines del siglo xi dentro de toda una concepción teológica de la Historia que, en último término, informa su idea de cruzada (Alfons Becker, *Papst Urban II (1088-1099)*, t. II, Stuttgart, Hiersemann, 1988, pp. 352-362, 374-376 y 398-399. Se hacen eco de él, entre otros, Flori, *op. cit.*, p. 280, y Christoper Tyerman, *Las Guerras de Dios. Una nueva Historia de las Cruzadas*, Barcelona, Crítica, 2007, p. 84). Se basa en un perfecto providencialismo de raíz veterotestamentaria: el deterioro de la sociedad cristiana, fruto de su empecatamiento, provoca el correctivo de Dios en forma de castigo; los musulmanes y sus invasiones son el instrumento de esa dura pedagogía a la que solo la reforma de las costumbres liderada por la Iglesia puede poner fin.

tienen continuidad en el de Pascual II (1099-1118)[8] y Gelasio II (1118-1119)[9], será el papa Calixto II (1119-1124) quien procederá a identificar de manera solemne ambas manifestaciones[10]. Por su

En esa reforma se halla empeñada la política papal, y su traducción más evidente es, gracias a la ayuda de Dios, la recuperación de posiciones en todo el orbe. Así está ocurriendo ya en aquel momento frente a los turcos en Asia y frente a los moros en Europa. En una carta enviada en 1098 al obispo de Jaca, ahora recién nombrado titular de Huesca, Pedro (1086-1099), el papa Urbano II comienza con estas significativas palabras: «Miserationibus Domini multiplices a nobis gratiarum habentur actiones, quia post multa annorum curricula nostris potissimum temporibus Christiani populi pressuras relevare, fidem exaltare dignatus est. Nostris siquidem diebus in Asia Turcos, in Europa Mauros Christianorum viribus debellavit, et urbes quondam famosas religionis suae culti gratia propensiore restituit. Inter quas Oscam quoque pontificalis cathedrae urbem Saracenorum tyrannide liberatam, charissimi filii nostri Petri Aragonensis regis instantia catholicae suae Ecclesiae reformavit». PL 151, *Urbanus II. Epistolae et Privilegia*, cols. 503-506.

8 En 1100 y 1101 Pascual II prohibía a los españoles acudir a la cruzada palestina otorgando indulgencia a los que permanecieran en la Península para combatir a los musulmanes (José Goñi Gaztambide, *Historia de la bula de cruzada en España,* Vitoria, Editorial del Seminario, 1958, pp. 64-65; Flori, *op. cit.*, p. 285). Teniendo en cuenta el antecedente de Urbano II, el componente de *iter* redentor era considerado común a las dos realidades geográficas; en el *Codex Calixtinus* se nos ofrece el ejemplo de un caballero franco de Tiberíades que en 1103 hizo voto de ir al sepulcro del apóstol Santiago, si éste le daba fuerza para vencer a los turcos en la guerra. A. Moralejo, C. Torres, y J. Feo, *Liber Sancti Jacobi. «Codex Calixtinus»,* Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1951, pp. 355-356.

9 En efecto, sabemos que un concilio reunido en Toulouse a comienzos de 1118 y que lógicamente contaba con el acuerdo del papa Gelasio II había confirmado la *via de Hispania* como plena expresión de cruzada. El concilio se producía en vísperas de la toma de Zaragoza por las tropas de Alfonso *el Batallador*. Goñi, *Historia de la bula, op. cit.*, p. 71; Joseph F. O'Callaghan, *Reconquest and Crusade in Medieval Spain,* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2003, p. 37.

10 Finalmente la identificación será solemnemente proclamada en el concilio ecuménico de Letrán de 1123, concretamente en su canon x: «Eis qui Hierosolymam proficiscuntur et ad christianam gentem defendendam et tyrannidem infidelium debellandam efficaciter auxilium praebuerint, suorum peccatorum remissionem concedimus et domos et familias atque omnia bona eorum in beati Petri et Romanae ecclesiae protectione, sicut a domino nostro papa Urbano statutum fuit, suscipimus. Quicumque ergo ea distrahere vel auferre, quamdiu in via illa morantur, praesumpserint, excommunicationionis ultione plectantur. Eos autem qui vel pro Hierosolymitano vel pro Hispanico itinere cruces sibi in vestibus posuisse noscuntur et eas dimisse, cruces iterato assumere et viam ab instanti pascha usque ad sequens proximum pascha perficere, apostolica auctoritate praecipimus. Alioquin ex tunc eos ab ecclesiae introitu sequestramus et in omnibus terris eorum divina officia praeter infantium baptisma et morientium poenitentias interdicimus.» Guiseppe.Alberigo, *et. al.*, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta,* Bolonia, Istituto per le scienze religiose, 1973, pp. 191-192.

parte, los reyes considerarán ventajosa esta identificación; al fin y al cabo, la cruzada era un medio más sofisticado y perfecto que la reconquista cara a la legitimación política, un medio que contaba con el respaldo pontificio y obedecía al proyecto universal de la Iglesia[11]. Con todo, lo cierto es que el ensamblaje entre las dos modalidades de guerra santa presentaría serias dificultades a lo largo de toda la primera mitad del siglo xii.

2. El proceso de identificación reconquista-cruzada en la primera mitad del siglo XII peninsular

El problema de fondo era la incompatibilidad de liderazgos que presentan ambos modelos en el momento en que intentan ser identificados. La reconquista suponía un indiscutible liderazgo real. Los reyes, al barnizarla de cruzada, incorporaban los elementos legitimadores propios de ella, pero sin estar dispuestos en ningún momento a perder su jefatura que, realmente y en la nueva situación, habría correspondido al Papa; y es que éste, al integrar la reconquista en el horizonte del movimiento cruzado, deseaba convertir la Península donde se desarrollaba en un escenario más –un nuevo frente fronterizo de la Cristiandad– en el que, como en Tierra Santa, entraba en juego el proyecto hegemónico de la Iglesia[12].

11 Por eso, desde muy temprano contamos con monarcas peninsulares que asumen la cruz. Por ejemplo, Pedro I «acepit crucem per ad Iherosolimitanis partibus», según expresa un documento de San Juan de la Peña fechado en febrero de 1101 (Antonio Ubieto Arteta, *Colección diplomática de Pedro I de Aragón y de Navarra*, Zaragoza, Escuela de Estudios Medievales, 1951, p. 113, n.6), y de hecho su condición de *rex crucifer* fue plenamente asumida por la sociedad de su tiempo cuando aquel año cercaba Zaragoza (José Goñi Gaztambide, *Catálogo del Archivo Catedral de Pamplona, I (829-1500)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, Fondo de Publicaciones, 1965, doc. 84, p. 21). Sobre el carácter cruzado de Pedro I, *vid*. José Goñi Gaztambide, *Historia de la bula, op. cit.*, p. 67, y Carlos Laliena Corbera, *La formación del Estado feudal. Aragón y Navarra en la época de Pedro I*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996, pp. 310-312.

12 Hemos profundizado algo más en las notas diferenciadoras de reconquista y cru-

De esta falta de sintonía en el tema clave de los liderazgos nacieron las dificultades de la primera mitad del siglo xii a las que hemos aludido antes. Y ninguna es más expresiva de la compleja y contradictoria situación creada que la desconcertante relación de la Península con la llamada «segunda cruzada» o «cruzada bernardiana»[13]. Resulta relativamente evidente que la voluntad del papa Eugenio III fue la de involucrar a los responsables cristianos de los reinos peninsulares en ella[14]. Y ciertamente entre 1147 y 1148 se producen tres acciones reconquistadoras que, de un modo u otro, conectan con el horizonte legitimador de la cruzada: las conquistas de Lisboa, Almería y Tortosa. Ahora bien, si se analizan con cierto detalle cada uno de estos acontecimientos, todos ellos sin duda calificables de cruzada, podemos establecer de entrada una diferencia clara entre el primero y último, por un lado, y el segundo, por otro. Las conquistas de Lisboa y Tortosa

zada en nuestro estudio sobre «Reconquista, cruzada y órdenes militares», en E. Sarasa Sánchez (ed.), *Las Cinco Villas aragonesas en la Europa de los siglos xii y xiii. De la frontera natural a las fronteras políticas y socio-económicas (foralidad y municipalidad)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2007, pp. 23-37. Planteábamos allí que frente a la reconquista, expresión eclesializada de restauración político-territorial, la cruzada era la manifestación político-territorial de la restauración eclesiástica por antonomasia, la que tenía por objeto la propia Tierra Santa. Por eso la reconquista era dirigida por los reyes con la colaboración de la Iglesia, mientras la cruzada lo era directamente por la Iglesia con el concurso, eso sí, de los poderes seculares.

13 Una panorámica bastante completa de la segunda cruzada en Michael Gervers (ed.), *The Second Crusade and the Cistercians*, Nueva York, St. Martins Press, 1992, 266 p.

14 Así lo reconocía el papa Eugenio III cuando en su bula *Divina dispositione* de abril de 1147, dirigida a incentivar el combate contra los eslavos en el marco del llamamiento general a la cruzada, aludía a las iniciativas que Alfonso VII estaba poniendo en marcha contra los sarracenos. «Rex quoque Hispaniarum contra Sarracenos de partibus illis potenter armatur, de quibus iam per Dei gratiam saepius triunphavit». Patrología Latina, n. 180 *(Eugenii III, Romani Pontificis. Epistolae et Privilegia*), cols. 1203-1204. *Vid*. O'Calaghan, *Reconquest and Crusade*, *op. cit.*, p. 45. Y así era también visto por los contemporáneos. Es conocido el testimonio de la *Chronica Slavorum* de Helmold de Bosau cuando afirmaba, refiriéndose a las actividades propagandísticas de san Bernardo en relación a la segunda cruzada, que «fueruntque signati titulo crucis in vestibus et armatura. Visum autem fuit auctoribus expeditionis, partem exercitus unam destinari in partes Orientis, alteram in Hyspaniam, tertiam vero ad Sclavos, qui iuxta nos habitant» (MGH SS, 21, Hannover, 1869, p. 57). Véase Giles Constable, «The Second Crusade as seem by contemporaries», *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion*, n. 9, 1953, pp. 213-279.

constituyen acontecimientos inequívocamente conectados con el ideal pontificio y la realidad canónica de la cruzada. Por lo menos, está claro que Alfonso Henriques, primer rey de Portugal, poseía la condición de *miles beati Petri*, derivada del vasallaje respecto a la Sede Apostólica en que había colocado al reino apenas cuatro años antes[15], y Ramón Berenguer IV, en su condición de «príncipe de Aragón» heredaba un compromiso semejante, establecido en su día por el primer rey aragonés, Sancho Ramírez[16], y, en cualquier caso, se atenía en todo a la modélica bula de cruzada promulgada *ad hoc* por el papa Eugenio III en junio de 1148[17]. Por si fuera poco, ambos caudillos cristianos, el portugués y el catalano-aragonés, convirtieron un instrumento pontificio de expansión, la orden del Temple, en clave para sus respectivas operaciones de conquista[18].

Si nos fijamos en la toma de Almería, en cambio, no podemos hablar de una perfecta adecuación entre la operación llevada a cabo por Alfonso VII y la cruzada que en aquellos momentos

15 En efecto, el 13 de diciembre de 1143 Alfonso Henriques prestaba homenaje vasallático al papa Inocencio II en la persona del cardenal Guido de Vico, su legado, situando de este modo su reino bajo la protección de san Pedro y comprometiéndose al pago anual de cuatro onzas de oro (*Monumenta Henricina*, v. I, Coimbra, Comissao Executiva do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1960, doc. 1, p. 1 y 2). *Vid*. Carl Erdmann, *O Papado e Portugal no primeiro século da história portuguesa*, Coimbra, Publicações do Instituto alemão da Universidade de Coimbra, 1935, pp. 44-48, y José Mattoso, *D. Alfonso Henriques*, Lisboa, Temas e Debates, 2007, pp. 213-214.
16 En 1068 Sancho Ramírez entregaba su reino a la Sede Apostólica recibiéndolo, a cambio, en calidad de feudo, y poco más de dos años después, y gracias a una decisiva intervención del cardenal-legado Hugo Cándido, el nuevo vasallo pontificio autorizaba la introducción del rito romano en sus dominios. Paul Kehr, «Cómo y cuándo se hizo Aragón feudatario de la Santa Sede», en *Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón,* v. 1, Zaragoza, 1945, pp. 297-304; Antonio Durán Gudiol, *La Iglesia de Aragón durante los reinados de Sancho Ramírez y Pedro I (1062?-1104),* Roma, Anthologica Annua, 1962, pp. 30-32. Ana Isabel Lapeña Paul, *Sancho Ramírez, rey de Aragón (¿1064?-1094) y rey de Navarra (1076-1094),* Gijón, Trea, 2004, pp. 80-81.
17 Goñi, *Historia de la bula, op. cit.*, p. 86.
18 Alan Forey, «The Military Orders and the Spanish Reconquest in the twelfth and thirteenth centuries», *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion*, n. 40, 1984, pp. 197-234, (reeditado en Alan Forey, *Military Orders and Crusades,* Aldershot, Variorum, 1994, pag. var.).

predicaba el Papa[19]. No es descartable que Eugenio III siguiera de cerca los preparativos de la operación castellano-leonesa[20], pero nada prueba que Alfonso VII se atuviera lo más mínimo a las prescripciones pontificias en la preparación y desarrollo de su acción bélica. Ni la predicación de la cruzada de Almería podría asociarse a una concreta iniciativa del Papa, ni la orden del Temple, cuya presencia en Castilla y León era poco más que testimonial, desempeñó un papel destacable en la acción militar. Es más, todo parece indicar que Eugenio III no mostró todo el entusiasmo que cabría pensar ante el éxito de Almería, aunque no tuviera más remedio que premiarlo formalmente con la concesión al rey de la «rosa de oro»[21].

Esta diferencia de actitudes frente a la materialización del hecho cruzado por parte de los distintos monarcas peninsulares conecta con el problema de liderazgo al que aludíamos más arriba. Sólo los príncipes cristianos cuya legitimidad o precaria situación política dependía del aval pontificio –un reino recién creado y un precario proyecto de corona–, estuvieron dispuestos a renunciar a un perfecto protagonismo en la dirección de una reconquista convertida en cruzada. No era este el caso de Alfonso VII cuya pretensión hegemónica sobre el conjunto de la España cristiana descansaba en la vieja noción, soberanamente excluyente, de imperio, y aunque no deseaba renunciar a la rentabilidad ideológica de la idea de cruzada, no estaba dispuesto a verse privado de la más mínima parcela de soberanía en aras

19 Sobre la cuestión pueden consultarse Daniel Baloup, «Reconquête et croisade dans la *Chronica Adefonsi imperatoris* (*ca.* 1150)», *Cahiers de Linguistique et de Civilisation Hispaniques Médiévales*, Séminaire d'études médiévales hispaniques of the University Paris XIII, n. 25, 2002, pp. 453-480; Carlos de Ayala Martínez, «Alfonso VII y la cruzada. Participación de los obispos en la ofensiva reconquistadora», en Mª I. del Val Valdivieso y P. Martínez Sopena (dirs.), *Castilla y el mundo feudal. Homenaje al Profesor Julio Valdeón*, v. II, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2009, pp. 513-529.

20 Goñi afirma que los preparativos de la operación fueron «seguidos con atención por el papa» (Goñi, *Historia de la bula, op. cit.*, p. 89).

21 Demetrio Mansilla, *La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216),* Roma, Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1955, doc. 78, pp. 94-96.

de un proyecto pontificio. Alfonso VII claramente apostaba por una hispanización de la cruzada, y ello, en principio, resultaba esencialmente contradictorio[22].

Es posible que esa contradicción pareciera lo suficientemente insuperable como para obligar al papa Adriano IV, el mismo que antes de serlo había asistido en persona a la modélica metodología cruzada que acabó con la toma de Tortosa, a enviar a la Península un legado, Jacinto Bobo, con el objetivo de celebrar un concilio, el de Valladolid de comienzos de 1155, que probablemente quiso ser el marco en el que la Iglesia universal recuperara el control de la cruzada castellano-leonesa[23], empresa que ya a

22 Sabemos, por otra parte, que los antecedentes de este modelo hispanizador de la cruzada se sitúan ya en el reinado de Alfonso VI. Es bien sabido que el rey castellano-leonés supo hacer frente con éxito a las pretensiones pontificias de intervención reconquistadora en la Península, planteadas abiertamente en 1073, y que lo hizo a través de una transacción implícita fruto de complejas negociaciones, nunca interrumpidas, con la Sede Apostólica: ésta renunciaba a intervenir en la Península, y por consiguiente a imponer criterios de soberanía expresados en términos de reconquista, siempre y cuando el rey castellano-leonés introdujera, y lo hiciera con celeridad y eficacia, las posibilidades del reformismo gregoriano en forma de aceptación de la liturgia romana. Ésta tuvo lugar formalmente en el concilio de Burgos de 1080, y Alfonso VI ciertamente no perdió el tiempo. Creyéndose así justificado ante la Sede Apostólica, y blindándose en una primeriza titulación imperial que le convertía en soberano, el rey formula su programa reconquistador en parámetros cruzados, los de la decisiva confrontación entre Cristo y Mahoma (Andrés Gambra, *Alfonso VI. Cancillería, Curia e Imperio, II. Colección Diplomática,* León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1998, doc. 86, p. 227), y poco después, en el segundo semestre de 1086, nueve años antes de que lo hiciera el Papa en Clermont, el rey de Castilla y León convocaba con éxito –otra cosa distinta fue la abortada materialización de la campaña– a príncipes franceses para que colaboraran con él en la defensa de su reino (Carlos de Ayala Martínez, «Órdenes militares peninsulares y cruzada hispánica. Una aproximación historiográfica», en I.C.F. Fernandes (ed.), *As Ordens Militares e as Ordens de Cavalaria na Construçao do Mundo Ocidental. Actas do IV Encontro sobre Ordens Militares,* Lisboa, Càmara Municipal de Palmela, 2005, en especial pp. 74-77).

23 El concilio de Valladolid fue, sin duda, un acontecimiento de primer orden. Con independencia de la consideración de otros asuntos de política eclesiástica, la asamblea presidida por el legado, con asistencia del rey, dos arzobispos y una veintena de obispos, fue el marco para la solemne predicación de una auténtica cruzada. Entre las disposiciones de sus treinta y dos cánones se hallaba la proclamación de la «paz de Dios» y de la «tregua de Dios», así como la extensión a quienes participaran entonces en la defensa de la Cristiandad, clérigos o laicos, de la indulgencia propia de Tierra Santa, quedando sus bienes y familias bajo la protección de la Iglesia. El texto de los cánones (interesan especialmente 1, 18 y 32), a partir de la copia del siglo xii de la catedral de Tuy, fue publicado por Carl Erdmann, *Das Papsttum und Portugal*

estas alturas parecía prácticamente imposible de alcanzar. En este sentido, resulta significativo que el mismo Adriano IV escribiera apenas cuatro años después, en 1159, al rey Luis VII de Francia para hacerle desistir de una eventual intervención cruzada en la península ibérica, que contaba con el apoyo de Enrique II de Inglaterra, pero no con el acuerdo previo de los monarcas hispanos; el Papa consideraba inconveniente una acción que podría ser interpretada como invasiva y muy poco respetuosa con la política de los reyes peninsulares[24].

3. El papel de las órdenes militares hispánicas en el ámbito castellano-leonés

Era evidente que el ensamblaje entre reconquista y cruzada no estaba resultando nada fácil, no al menos en los dominios de León y Castilla, y sin embargo, ni reyes ni papas deseaban dar marcha atrás. Quizá tampoco hubieran podido ya en caso de desearlo. Era preciso, por tanto, buscar una fórmula conciliadora que, garantizando la inevitable hispanización de la idea de cruzada, no desplazara del todo el protagonismo pontificio.

in ersten Jahrhundert der portugiesischen Geschichte, Berlín, Verlag der akademie der wissenschaften, 1928, 63 p. *Vid.* también Fidel Fita, «Primera legación del Cardenal Jacinto en España: Bulas inéditas de Anastasio IV. Nuevas luces sobre el Concilio nacional de Valladolid (1155) y otros datos inéditos», *Boletín de la Real Academia de Historia,* n. 14, 1889, pp. 530-555; Fidel Fita, «Concilios nacionales de Salamanca en 1154 y Valladolid en 1155», *Boletín de la Real Academia de Historia,* n. 24, 1894, pp. 467-475; Goñi, *Historia de la bula, op. cit.*, pp. 87-88; Bernard F. Reilly, *The Kingdom of León-Castilla under Queen Urraca, 1109-1226,* Princeton, Princeton University Press, 1982, pp. 125-126; O'Callaghan, *op. cit.*, pp. 47-48.

24 Goñi, *Historia de la bula*, *op. cit.*, pp. 92-93.

3.1. Órdenes militares hispánicas versus Temple: la pugna monarquía-pontificado por el control de las órdenes

Esta es una de las claves en que es posible entender el nacimiento de las órdenes militares hispánicas, unas realidades canónicas disciplinariamente dependientes del papa, pero en todo hechura de los reyes que las crearon o, al menos, contribuyeron decisivamente a institucionalizarlas. No es casual que todas ellas –al menos todas las de la primera hora, salvo la milicia de Évora– nacieran en tierras de León y de Castilla, precisamente en aquellas en las que su arquetipo, inequívocamente pontificio, la del Temple, tuvo un arraigo muy marginal. El Temple ciertamente no había gozado nunca –ni mucho menos lo haría en adelante– de la especial predilección de los reyes castellano-leoneses. Lo que representaba no se ajustaba en modo alguno al proyecto hispanizador de la cruzada que ellos preconizaban. Por eso no es de extrañar que relatos oficialistas enfatizasen la ejemplaridad de las nuevas milicias frente a la ineficacia de los templarios. En este sentido, la narración de Jiménez de Rada acerca del inicio de la Orden de Calatrava resulta ilustrativa. Aunque no sabemos exactamente de dónde proviene ni cuál es la antigüedad de la tradición recogida por el arzobispo, lo cierto es que idealiza en exceso el papel de Raimundo de Fitero y sus monjes en la defensa de la fortaleza de Calatrava proyectando sombras de ineptitud y cobardía sobre los templarios que la habrían abandonado asustados ante un eventual ataque de los almohades[25].

25 Rodrigo Jiménez de Rada, «Historia de Rebus Hispaniae sive Historia Gothica», en de Juan Fernández Valverde (ed.), *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis,* LXXII, Brepols Verlag, 1987, 371 p.; trad. castellana del mismo autor: *Historia de los Hechos de España*, Madrid, Alianza, 1989, lib. VII, cap. xiv. *Cf.* Theresa M. Vann, «A new look at the foundation of the Order of Calatrava», en DonaldJ. Kagay y Theresa M. Vann (eds.), *On the Social Origins of Medieval Institutions. Essays in Honor of Joseph F. O'Callaghan,* Leiden-Boston, Brill, 1998, pp. 93-114; y L. R. Villegas Díaz, «De nuevo sobre los orígenes de la Orden de Calatrava», *Revista de las Órdenes Militares,* publicación del Real Consejo de las órdenes militares, *n.* 1, 2001, pp. 13-30.

Por eso no es de extrañar que las órdenes militares hispánicas se nos muestren como la manifestación más palpable del triunfo de la hispanización de la idea de cruzada. En efecto, siendo como son instituciones de la Iglesia, dependientes, en último término del papa, ya sea de forma directa, como en el caso de la Orden de Santiago, o de forma indirecta a través del capítulo del Císter, en el caso de Calatrava y las milicias cistercienses, sin embargo, desde un punto de vista estrictamente reglar no existe otro cometido para ellas que el combate contra el islam, y teniendo en cuenta que en ningún caso se menciona Jerusalén ni Tierra Santa[26], su marco no puede ser otro que el de los reinos peninsulares, extremo este último en ocasiones perfectamente explicitado.

Con todo, los papas no se resignaron a perder del todo el control de las órdenes militares como instrumentos bélicos de su propia política expansiva, una política, que aunque se desarrollase en la península ibérica, no tenía por qué obedecer a una estrategia estrictamente controlada por los reyes. De hecho, y al margen de otros testimonios anteriores, sabemos que Honorio III en diciembre de 1220 ordenaba a los monarcas hispanos que, pese a las treguas que pudieran tener establecidas con los musulmanes, permitieran a los freires calatravos combatirlos[27], y de hecho solo un año después calatravos y santiaguistas acordaban en una de sus cartas de hermandad que la colaboración entre ambas órdenes debía producirse en cualquier supuesto, incluso cuando existiese

26 Sí lo hacen en cambio las primitivas cofradías militares aragoneses instituidas por Alfonso el Batallador, e incluso la hermandad de «los freires de Ávila», integrada formalmente en la orden de Santiago en 1172, contempla que en caso, y solo en este supuesto, de que los sarracenos fueran expulsados de España, éstos deberían ser perseguidos en territorio africano *«et, si necesse fuerit, in Iherusalem»*, (José Luis Martín, *Orígenes de la orden militar de Santiago (1170-1195)*, Barcelona, Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1974, doc. 53, pp. 226-228).

27 Demetrio Mansilla, *La documentación pontificia de Honorio III (1216-1227),* Roma, Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1965, doc. 340, p. 251. Era éste, el del respeto de las treguas reales, un tema especialmente sensible y que puede darnos una idea del interés de los papas por independizar a las órdenes militares de las directrices estrictamente políticas de la monarquía.

tregua formal entre el rey y los musulmanes, siempre y cuando, eso sí, éstos hubieran protagonizado su ruptura[28].

Los papas no lograron prácticamente nada en este sentido, y mucho menos a la hora de utilizar la fuerza de los freires hispanos fuera de la Península. De hecho, se puede afirmar que apenas salieron de ella, y en todo caso su presencia o actuación en otros territorios no peninsulares fue puramente testimonial y desde luego nada efectiva. Los papas lo acabaron reconociendo[29], y no por ello dejaron de identificar a los freires hispanos con cruzados permanentes cuya sola presencia en el campo de batalla aseguraba a la correspondiente acción militar la eventual consideración de una auténtica cruzada. Por eso, en las décadas centrales del siglo XIII los papas se preocuparían de hacer recordar a todos los fieles que combatir junto a los freires y bajo sus estandartes en cualquier iniciativa bélica, suponía asumir, a efectos espirituales, la deseable consideración de cruzados. De hecho, desde 1220 Honorio III había hecho extensiva la indulgencia propia del voto cruzado a quienes combatieran con los freires calatravos en sus fortalezas fronterizas. Privilegios papales posteriores identificaban con un auténtico cruzado a todo aquel que combatiera y muriera bajo el estandarte de los freires[30].

28 I. J. de Ortega y Cotes, J. F. Álvarez de Baquedano, y P. de Ortega Zuñiga y Aranda, *Bullarium Ordinis Militiae de Calatrava,* Madrid, ex typographia Antonij Marin, 1761 (edición facsimilar Barcelona, El Albir, 1981) p. 683. Significativamente cuando veinte años después, en 1243, ambas órdenes ratificaban el acuerdo añadiendo o matizando algunos extremos del mismo, establecían que se ayudarían mutuamente en todo y contra todos, *sacando dende señor* (*ibidem* p. 685).

29 Inocencio IV, en carta dirigida al abad del Cister en 1248, le instaba a respetar la costumbre de los calatravos de no acudir a los capítulos generales de la orden cisterciense, porque se hallaban *circa defensionem frontarie contra infideles Ispanie occupati.* Augusto Quintana Prieto, *La documentación pontificia de Inocencio IV*, v. II, Roma, Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1987, doc. 539, p. 506; *Bulario de Calatrava*, p. 87.

30 Conocemos bulas pontificias concedidas, en este sentido, a favor de alcantarinos (1238), calatravos (1240) y santiaguistas (1250). *Bulario de Calatrava,* p. 57 y 73; Mansilla, *La documentación de Honorio III, op. cit.*, doc. 339; Bonifacio Palacios Martín (ed.), *Colección Diplomática Medieval de la Orden de Alcántara (1157?-1494), I. De los orígenes a 1454,* Madrid, Editorial Complutense, Fundación San Benito de Alcántar, 2000, doc. 168; y Quintana, *La documentación pontificia, op. cit.*, doc. 659.

3.2. Los límites de la acción bélica de las órdenes militares: el «desastre» de Alarcos (1195)

Es éste el elemento clave con que los reyes desean contar y que convierte a las órdenes militares en piezas esenciales del entramado de legitimación de su propio caudillaje militar. En este sentido hay que decir que no siempre los freires cumplieron las expectativas en ellos depositadas desde el punto de vista estrictamente bélico, pero pese a todo la monarquía no cejó en su empeño de protegerlas y potenciarlas. Este hecho resulta evidente cuando en un primer momento, y tras la decidida apuesta de Alfonso VIII de Castilla y Alfonso IX de León a favor de las órdenes y su instalación en la frontera, ésta se vio literalmente barrida por los almohades a raíz del desastre de Alarcos de 1195[31]. Y pese a ello, la monarquía no cesó de apoyarlas. Y es que no era tanto la eficacia militar lo que buscaba en ellas como la posibilidad de rentabilizar ideológicamente su presencia en el campo de batalla. Lo vemos en los sucesivos hitos de acción reconquistadora en que, desde el siglo XIII, la presencia de las órdenes militares contribuyó a garantizar a favor de ella el marchamo de cruzada sin que necesariamente su papel fuera, desde el punto de vista militar, mucho más destacable que el de otros contingentes[32].

31 Carlos de Ayala Martínez, «Las Órdenes Militares y la ocupación del territorio manchego (siglos XII-XIII)», en R. Izquierdo Benito y F. Ruiz Gómez (eds.), *Alarcos 1195. Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del VIII Centenario de la Batalla de Alarcos,* Cuenca, 1996, pp. 47-104; R. Izquierdo Benito y F. Ruiz Gómez (eds.), *Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media (siglos XII-XV),* Madrid, Marcial Pons, 2003, pp. 414-417.

32 Puntos de vista sensiblemente distintos sobre la operatividad e importancia estrictamente bélica de las órdenes militares pueden verse en Philippe Josserand, «Un corps d'armée spécialisé au service de la Reconquête. Les Ordres Militaires dans le royaume de Castille (1252-1369)», *Bulletin de la Société Archéologique et Historique de Nantes et de Loire-Atlantique,* Nantes, n.137, 2002, pp. 193-214; Philippe Josserand, «Lucena: une forteresse à l'encan. Éléments de réflexion sur le coût de la défense frontalière des Ordres Militaires dans la première moité du XIV[e] siècle», en *Mil años de fortificaçoes na península ibérica e no Magreb (500-1500),* Lisboa, Colibrí, 2002, pp. 603-621.

3.3. El potencial ideológico de las órdenes militares: la reconquista convertida en cruzada y algunos de sus hitos más significativos

Lo vemos, por ejemplo, en la decisiva confrontación de Las Navas, cuando las tropas cristianas de Alfonso VIII comenzaron a cambiar la tradicional balanza de éxitos militares favorables a los musulmanes. Es cierto que los caballeros de las órdenes militares participantes –templarios, hospitalarios, santiaguistas y calatravos– constituían parte del núcleo central del operativo militar, pero curiosamente a ninguno de sus máximos responsables les fue confiada la dirección de tan notable cuerpo de ejército, que lo sería, en cambio, a un noble laico, el conde Gonzalo Núñez de Lara[33]. Parece evidente que los freires todavía no eran del todo acreedores de la confianza regia en materia estrictamente militar, y sin embargo el «oficialista» arzobispo Jiménez de Rada no dejará de subrayar en éste y en otros pasajes de su crónica sus excepcionales cualidades sin olvidarse de enfatizar la aureola de sacralidad que les envolvía. Así, mientras los templarios, que en esta ocasión no son infravalorados, habían sido los pioneros en mostrar la viabilidad evangélica de la identificación entre orgullo militar y caridad cristiana, y mientras los hospitalarios habían hecho de la defensa de los demás expresión radical de amor al prójimo, los santiaguistas, hostigadores de los árabes y defensores de la fe, habían sabido consagrar la tierra encomendada haciéndola partícipe de la religión, y por su parte los calatravos con su ejemplar actividad contribuían a la gloria del rey y al prestigio de la monarquía[34].

Si nos situamos ahora en el contexto de la ofensiva fernandina sobre Andalucía y Murcia que culminará con la conquista de Sevilla en 1248, no sabemos cuál pudo ser la importancia adquirida

33 Francisco García Fitz, *Las Navas de Tolosa*, Barcelona, Ariel, 2005, pp. 186-200.
34 Jiménez de Rada, *Historia de Rebus*, lib. VII, cap. xxvii, y lib. VIII, caps. iii y ix.

por los freires en términos porcentuales. Su presencia, desde luego, hubo de ser significativa, pero no pensemos que el número en que se tradujo esa presencia pudiera llegar a ser en ningún caso abrumador. No son muchos los datos de que disponemos y tampoco interesa perderse en cifras. Escojamos el ejemplo especialmente significativo del cerco y conquista de Sevilla. Sabemos por el «Obituario de la Orden de Santiago» que allí murieron 23 freires santiaguistas, quizá la mitad del conjunto de los freires movilizados en aquella ocasión, que seguramente estaban cerca de ser la mayoría. De hecho, y si nuestro cálculos son correctos fueron unos 200 caballeros de órdenes militares –de todas ellas– los que actuaron en aquella ocasión, y de esos 200, la mitad eran santiaguistas y calatravos[35]. No estamos ante grandes magnitudes, y si atendemos a las recompensas territoriales que los conquistadores obtuvieron en las nuevas tierras ocupadas, según su participación, desde luego los freires quedan a cierta distancia de los nobles laicos. Y sin embargo la recreación que conlleva siempre una interesada memoria histórica, quiso consagrar su papel en aquella ocasión. En efecto, el autor del *Setenario* cuando al describir las conquistas de Fernando III y destacar que a los vasallos del rey cupo una parte decisiva de responsabilidad en la ocupación de los reinos de Córdoba, Murcia, Jaén y Sevilla, subraya que *ayudaron y las órdenes e sennaladamiente los de Huclés e de Calatrava*[36]. La caracterización cruzada del proceso así, al menos, lo demandaba.

Más significativo aún pudo ser el papel de las órdenes militares en la ofensiva cruzada del Salado de 1340 con la que Alfonso XI de Castilla quiso neutralizar los negativos efectos de la intermitente

35 Carlos de Ayala Martínez, «Participación y significado de las órdenes militares en la conquista de Carmona», en *Actas del I Congreso de Historia de Carmona. Edad Media,* Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1998, pp. 147-174, y *Archivo Hispalense. Revista Histórica, Literaria y Artística,* LXXX, 1998, pp. 147-173; Carlos de Ayala Martínez, «Las órdenes militares en la conquista de Sevilla», en Manuel González Jiménez (ed.), *Sevilla 1248. Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León,* Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 2000, pp. 167-189.

36 Alfonso X el Sabio, *Setenario*, Barcelona, Crítica, 1984, p. 15.

presión meriní sobre la Península. Y sin embargo las órdenes militares no atravesaban sus mejores momentos. Desde comienzos del siglo xiv la operatividad militar de los freires estaba en entredicho. Fueron muchos los castillos calatravos que el maestre García López de Padilla perdió en la frontera granadina, siendo esa pérdida uno de los cargos contra él formulados y que le costarían el maestrazgo en 1325[37]. El pontificado aviñonés veía con preocupación esta deriva de los freires hacia la ineficacia y Juan XXII, en 1319 y 1320, ya les había reprochado su escaso compromiso bélico[38]. Más tarde, incluso, cuando en 1327 Alfonso XI solicitaba de la Sede Apostólica la creación de una nueva orden militar sobre el disuelto patrimonio del Temple, la contestación del Papa no pudo ser más contundente: no se crearía ninguna orden nueva, ya que estaba por demostrar la utilidad de las entonces existentes[39].

37 Fueron varias, en efecto, las fortalezas perdidas por los calatravos en la frontera desde, por lo menos, 1300. Ya en 1303 un representante pontificio instaba al maestre a perdonar, tras imponerle la correspondiente penitencia, a un comendador que había perdido frente a los musulmanes la fortaleza de que era responsable (Archivo Histórico Nacional [AHN], Órdenes Militares [OOMM], *Calatrava,* carp. 445, doc. 68). Los episodios se repitieron en los años sucesivos y una crisis interna en la orden de Calatrava encontró en este descuido de la política fronteriza una de las piedras de escándalo que forzaron la intervención del rey Alfonso XI y la consiguiente destitución del maestre López de Padilla en 1325. Las *definiciones* para la orden de Calatrava que ese mismo año promulgaba el abad de Palazuelos, en representación del de Morimond, recogen de una u otra forma casi todos los cargos imputados al maestre depuesto, y entre ellos se alude a las pérdidas de *logares de la orden* por *mengua de las pertinencias* e impago de retenencias. Joseph F. O'Callaghan, «The Earliest 'Difiniciones' of the Order of Calatrava, 1304-1383», *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion,* n. 17, 1962, pp. 269-273. *Vid.* Carlos de Ayala Martínez, «Un cuestionario sobre una conspiración. La crisis del maestrazgo de Calatrava en 1311-1313», en *Aragón en la Edad Media,* xiv-xv. *Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros,* v. I, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1999, pp. 73-89.

38 En 1319 los calatravos reciben una exhortación papal en este sentido (AHN, OOMM, *Registro de Escrituras de la Orden de Calatrava,* V [1345 C], ff. 199-200), y un año después, el propio Juan XXII se veía obligado a recordar a los responsables castellanos de todas las órdenes militares —Santiago, Calatrava, Alcántara y Hospital— que no gastasen sus recursos *in usos alios* que nada tenían que ver con la guerra contra *barbaras nationes*, ya que su deber era guarnecer las fronteras con cuantos freires y caballeros pudieran sostener (*Bulario de Santiago*, p. 286).

39 Philippe Josserand, *Église et pouvoir dans la Péninsule Ibérique. Les Ordres Militaires dans le Royaume de Castille (1252-1369)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2004, pp. 81 y 625-626.

Pese a tan desolador panorama, Alfonso XI no prescindió de las órdenes militares en la cruzada del Salado, y eso que en vísperas de la misma se había visto en la tesitura de ejecutar a uno de sus maestres, el de Alcántara Gonzalo Martínez de Oviedo, acusado de traición[40]. Finalmente todas las órdenes militares estuvieron presentes en la memorable jornada del Salado, incluidos los contingentes portugueses de freires de Avis, Santiago y Cristo que trajo consigo el rey Alfonso IV, aliado del castellano. Una vez más, los freires contribuían a hacer más patente el brillo legitimador de la cruzada[41].

Un último e ilustrativo ejemplo lo constituye la ofensiva granadina de los Reyes Católicos, la que acabó con la independencia política de los musulmanes españoles en 1492. En la década que antecede a la capitulación el aporte de la caballería movilizada por los freires en la contienda puede calcularse entre un 15 y un 20 por cien del total, una cifra importante pero desde luego nada espectacular.[42] Pues bien, esa participación fue precedida por un hecho simbólico cuyo escenario fueron las Cortes de Toledo de 1480, realmente las inaugurales del reinado y en que encontramos las claves que explican el despliegue del ulterior programa regio, incluida naturalmente la emblemática guerra de Granada. El hecho referido, y que el profesor Suárez Fernández se ha encargado de subrayar, es el de la ceremonia de bendición de los estandartes de la orden de Santiago, organizada por su último maestre Alonso de Cárdenas.[43] Eran los estandartes que utilizarían los freires en la

40 Carlos de Ayala Martínez, «Las órdenes militares y los procesos de afirmación monárquica en Castilla y Portugal (1250-1350)», en *As relaçoes de fronteira no século de Alcanices. IV Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval.* Actas, vol. II, Porto, Universidade do Oporto, 1998, p. 1309-1312.

41 Ayala, *Las órdenes militares hispánicas*, *op. cit.*, pp. 451-462.

42 Miguel Ángel Ladero Quesada, *Castilla y la conquista del Reino de Granada,* Valladolid, Universidad de Valladolid, 1967, pp. 262-264. Carlos de Ayala Martínez, «La incorporación de los maestrazgos», en L. Ribot, J. Valdeón, E. Maza (eds.), *Isabel la Católica y su Época. Actas del Congreso Internacional celebrado del 15 al 20 de noviembre de 2004*, t. I, Valladolid, Universidad de Valladolid. Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2007, pp. 296-297.

43 Luis Suárez Fernández, *Los Reyes Católicos. La conquista del trono,* Madrid, Rialp, 1989, p. 372.

guerra que estallaría en dos años, toda una expresión del reforzamiento ideológico que iba a suponer la participación de los freires en la cruzada granadina.

«*La frontera de España es de natura caliente*». el derecho de conquista en las *Partidas* de Alfonso X el sabio

Alejandro Morín
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)
Universidad Nacional de Córdoba

El objetivo del presente trabajo es tratar sobre el derecho de conquista en *Siete Partidas* de Alfonso el Sabio y su proyección hacia el s. xvi a partir de la «glosa ordinaria» de este código, es decir, la que encarara el jurista imperial y consejero de Indias Gregorio López en su edición de 1555[1].

Pero antes de adentrarnos en tema, debiéramos recordar dos puntos. Por un lado, para Alfonso X la conquista, antes de constituir un asunto que fundamentar jurídicamente, representa más bien una carga institucional. Va de suyo entre las incumbencias de su puesto de rey la tarea de la guerra defensiva u ofensiva. Así, por ejemplo, entre las cualidades que *Partidas* considera convenientes en un rey está el que «*en fecho de cauallería* [...] *sea sabidor, para poder mejor amparar lo suyo, e conquerir lo delos enemigos*» (*Partidas* II, 5, 19). Si ese rey, además, es Alfonso X, donde más gráficamente hallaremos esta presencia basal de la conquista en la condición monárquica será en la conocida escena del discurso final de Fernando III en la *Estoria de Espanna* [f. 358v]:

1 Sobre la figura y *cursus honorum* de Gregorio López, *Cf.* Antonio Rumeu de Armas, «El jurista Gregorio López, Alcalde mayor de Guadalupe, consejero de Indias y editor de las Partidas», *Anuario de Historia del Derecho Español*, n. 63, 1993-1994, p. 345-350. La glosa que trataremos más adelante da cuenta de la experiencia de López como consejero de Indias en función de las quejas por abusos en el Nuevo Mundo: «repertus est abusus, & propter abusum multae violentiae & latrocinia commissa unde quotidie in consilio regio Indiarum tractatur de talibus instructionibus...». La ley de *Partidas* que comienza con la frase que da título a este trabajo (P. II, 22, 7), cuenta, por ejemplo, con una glosa de López referida a los malos tratos en América cometidos cuando se trasladaban a zonas cálidas «indos frigidae regionis».

ssennor te dexo de toda la tierra dela mar aca quelos moros del Rey Rodrigo de espanna ganado ouieron Et en tu sennorio finca toda la conquerida la otra tributada sy la en este estado en que tela yo dexo la sopieres guardar eres tan buen Rey commo yo Et sy ganares por ti mas eres meior que yo et si desto menguas non eres tan bueno commo yo.

Evidentemente, este mandato paterno *in articulo mortis* representa para Alfonso una obligación que es incluso más existencial que estatutaria[2].

El segundo punto ya está implícito en la cita recién leída con su mención del rey Rodrigo: la justificación de la conquista en la Castilla del s. xiii pasa más por una construcción historiográfica que por una jurídica. Naturalmente nos referimos al neogoticismo, la justificación de la guerra con los moros en virtud de la «pérdida de España» y la ineluctable restauración del reino visigodo[3]. Este argumento de factura peninsular era autónomo frente a las elaboraciones doctrinales con sede en Roma, más allá del refuerzo retórico que podía significar en determinadas coyunturas el discurso de la Cruzada[4]. Es una historia conocida sobre la que no volveremos aquí pero cabe recordar que la construcción alfonsina puede llevar este anclaje histórico mucho más lejos que

2 *Cf.* Roberto González-Casanovas, «Fernando III como rey cruzado en la Estoria de Espanna de Alfonso X: la historiografía como mitografía en torno a la reconquista castellana», en *Actas XII Congreso de Asociación Internacional de Hispanistas,* v. 1, 1998, pp. 193-204.

3 En la Edad Media, la expresión que se empleaba para designar lo que desde el s. xix se impondría historiográficamente como «Reconquista» era la de «Restauración», operación de restitución de la libertad del reino visigodo. *Cf.* Martín Ríos Saloma, «De la Restauración a la Reconquista: la construcción de un mito nacional (Una revisión historiográfica. Siglos xvi-xix)», *En la España Medieval*, n. 28, 2005, pp. 379-414.

4 Sobre el carácter monárquico y local del argumento neogótico y sus diferencias con los planteos papales, *Cf.* Jean Flori, *La guerra santa: la formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Madrid, Trotta; Granada, Universidad de Granada, 2003, 402 p.

Guadalete, como ocurre con la genealogía de los moros que postula *General Estoria*.

El relato de *Génesis* 9: 22-27 acerca de la maldición de Noé sobre el linaje de Cam presenta una gran riqueza semántica que se refleja en los múltiples usos que su exégesis permite en la Edad Media y como lo prueba su aplicación a ámbitos tan distintos como la servidumbre del campesinado europeo o la Diáspora hebrea[5]. Pero en *General Estoria* (I, f. 22r.), Alfonso concibe la maldición sobre Canaán y el reparto del mundo entre los hijos de Noé como raíz del conflicto entre moros y cristianos[6]. La clásica caracterización africana del linaje de Cam unida al origen magrebí de los moros habilita una desviación de la tradicional vinculación de Cam con los etíopes[7]. En la obra historiográfica

5 *Cf.* el capítulo 4 de Paul Freedman, *Images of the Medieval Peasant*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

6 «Onde quien quisiere [saber] dond uino esta enemiztad tan grand & tan luenga entre los xristianos & los moros. daqui` cate la razon. Ca los gentiles que oy son & los xristianos. uienen principal mente de sem & de iaphet. que poblaron a asia & a europa. Et esto assi es maguer que aun algunos delos de cam se ayan tornados xpistianos o por predicacion o por premia de prision & de seruidumbre. &' los moros uienen principal mente de cam que poblo a affrica. aun pero que aya algunos delos de sem & de iaphet. que por el falso predicamiento de mahomat se tornassen moros [...] PEro el dicho dela maldicion de noe que era el padre que es como priuilegio de enemiztad por siempre. finco & finca entre nos & los de cam. & aun que esta enamiztad que es ya fecha como natural entre nos & ellos. Mas entre nos los xristianos & los gentiles. que son aun y delos de Sem. & si algunos y a otrossi enellos delos de Japhet. dezimos que deuie seer amiztad. & aun que se faze como natural segund los dichos de Noe. & sobre todo con el debdo que auemos dicho. que dixo noe enel noueno capitulo de la biblia. que morasse Japhet enlas tiendas de Sem. semeia que non deue auer entre nos & ellos enamiztad natural. como entre nos & los Moros».

7 La vinculación Cam/Etiopía es muy fuerte y de influjo duradero, lo que explica, por un lado, su empleo en las justificaciones de la esclavitud de los negros en tiempos post-medievales. *Cf.* Freedman, *op. cit.*, pp. 94 y ss. También John Block Friedman, *The monstrous races in medieval art and thought*, Cambridge, Harvard University Press, 1981, p. 101. Por otro lado, también se atribuye a Cam de la paternidad de los pueblos monstruosos identificados con las razas de Plinio. Recordemos que para muchos autores, el origen de estos enigmáticos pueblos tiene raíz en un pecado que originó una degeneración transmisible: *Cf.* Block Friedman *op. cit.* p. 89. *Partidas* VII, 25, 1, avanza otra genealogía para los sarracenos que los relaciona con los samaritanos. Sobre las diferentes etimologías del vocablo «sarraceno» y su relación con la exégesis bíblica, *Cf.* Dwayne Carpenter, «Alfonso el Sabio y los moros: algunas precisiones legales, históricas y textuales con respecto a Siete Partidas 7.25», *Al-Qantara*, v. 7, 1986, pp. 238 y ss., y Ron Barkai, *Cristianos y musulmanes en la*

alfonsina se percibe un esfuerzo por distinguir, entre los pueblos de origen africano, a moros de etíopes. Estos últimos son considerados parientes lejanos de los cristianos mientras que los moros son sindicados como descendientes directos de Cam[8], diferencia genealógica que se reproduce en otra disparidad: los etíopes paganos presentan, respecto de los moros, más posibilidades de ser evangelizados y por ello no siempre son retratados de forma negativa[9]. La filiación camita de los moros parece dar cuenta de esta discrepancia[10] y en este sentido, habría que relativizar para el registro historiográfico alfonsí la clásica tesis de R. Burns acerca del «*thirteenth century dream of conversion*» y su postulación de que los musulmanes están a ojos cristianos bien predispuestos para la cristianización[11].

La referencia de *General Estoria*, con sus asociaciones Jafet-gentiles-cristianos y Cam-moros, parece indicar más bien una ineluctable condena a la servidumbre que permite explicar la enemistad, justificar la guerra en la Península y también ir más allá. En efecto, el argumento contempla asimismo la legitimidad de tomar del dominio de los moros cualquier bien,

España medieval (El enemigo en el espejo), Madrid, Rialp, 1991, p. 34. A su vez, existe otra tradición que modifica la repartición geográfica de los hijos de Noé y asigna a Cam el continente asiático. De esta manera, se explica el título de Kan en el imperio mongol. *Cf.* al respecto Block Friedman *op. cit.* p. 103. Se puede hallar esta historia, por ejemplo, en el *Libro de Marco Polo*, conectada con el nacimiento de pueblos monstruosos a partir de la unión de mujeres de la progenie de Cam con demonios en tiempos de Nimrod. También en el *Libro de las maravillas del mundo* de Juan de Mandevilla.

8 *Cf.* José Rivair Macedo, «Os filhos de Cam: A Africa e o saber enciclopédico medieval», *Signum,* Revista publicada por la Asociación Brasileña de Estudios Medievales, n. 3, 2001, pp. 127-128.

9 No ocurre lo mismo, sin embargo, en textos científicos del corpus alfonsí. *Cf. Libros del saber de astronomia* (f. 28r) donde los negros etíopes reciben una caracterización despectiva: «Mas los logares que son apartes de medio dia. dela linna equinoctial. non a hy poblado si non pocco. Et los que y moran son negros. & ectiopes que moran en yslas dela mar. Et son yentes semblantes de bestias que non an ley. nin reglas nin derechos nyn saber. nyn maestria».

10 *Cf.* Rivair Macedo, *op. cit.*

11 *Cf.* Robert Burns, «Christian-Islamic Confrontation in the West: the Thirteenth Century Dream of Conversion», *American Historical Review,* n. 76 (5), 1975, p. 1386-1434.

independientemente del hecho de que hayan pertenecido en su momento a los godos o a otros cristianos atacados por los musulmanes:

Onde tenemos nos segund este derecho & priuilegio; que Noe nuestro padre nos dexo alos de sem & de iaphet. dond nos uenimos. Que toda cosa de tierra & de al. que nos delos de cam de affrica & dond quier quelos moros sean en quales quier otras tierras. Ca pues que moros son. todos son de cam. Et si pudieremos algo leuar dellos por batalla o por qual quier fuerca. & aun prender a ellos & fer los nuestros sieruos. que non fazemos y pecado nin tuerto nin yerro ninguno.

Esto en cuanto a la construcción historiográfica. Pasemos a la justificación jurídica del derecho de conquista. Alfonso X en *Partidas* II, 23 plantea unas proposiciones en torno de la guerra justa que López hará jugar en el debate del s. XVI en torno de los justos títulos de la conquista americana. Estas disquisiciones se efectúan en el contexto de una regulación general de asuntos militares de esta partida que pueden ir, en lo que hace a guerra de conquista, de la obligación de las huestes (P. II, 19) al pago de *enchas* (P. II, 25), de la provisión de una marina de guerra (P. II, 24) a la regulación del quinto real (P. II, 26, 4 y ss.), etc.[12].

La referencia a una guerra justa se da en *Partidas* II, 23, 1. Allí el redactor, tras reconocer en el prólogo de P. II, 23 la dualidad esencial de la guerra por contener a la vez lo malo y lo bueno[13], cataloga, apelando a la autoridad de los sabios antiguos, cuatro maneras de contiendas: guerra justa o «derechurera» cuando se hace para recuperar lo propio de manos de los enemigos o para

12 *Cf.* también *Partidas* I, 5, 14 respecto de los obispados de zonas reconquistadas.
13 «Guerra es cosa que ha en si dos cosas. La vna del mal. La otra del bien. E como quier que cada vna destas sean departidas ensi, segun sus fechos, pero quanto en el nome e en la manera de destruyr, e de meter departimiento, e enemistad, entre los omes pero con todo esso, quando es fecha como deue, aduze despues paz, de que vien asosegamiento, e folgura, e amistad».

amparar de los mismos a sí o los bienes propios; injusta cuando se mueve por soberbia y sin derecho; *civilis* que surge por desacuerdo de las gentes de un lugar; y *plusquam civilis* cuando ya no son solo ciudadanos quienes combaten entre sí sino también parientes.

Partidas II, 23, 2 desarrolla la noción de guerra con razón y derecho que implica tres sustanciales beneficios para quien la lleva adelante en tales términos: la ayuda de Dios, el mayor esfuerzo del combatiente y el efecto combinado de la ayuda de los amigos y el mayor recelo de los enemigos. Tres son también los requisitos de una guerra justa para un pueblo: acrecentar su fe y destruir a los que la quieren contrariar (de aquí colgará la extensísima glosa de Gregorio López que luego comentaremos); la debida obediencia al Señor para servirlo, honrarlo y guardarlo lealmente; y el amparo de sí mismo de modo de acrecentar y honrar la tierra donde se reside[14]. La guerra justa, por último, compete a dos tipos de enemigos. Por un lado, los del interior que hacen mal en la tierra, roban y fuerzan sin derecho, malhechores que corroen el reino como la ponzoña al cuerpo sano y cuya represión incumbe a reyes, a encargados de justicia y de manera comunal a todo el pueblo. Por el otro, los enemigos de afuera que quieren tomar la tierra y robar lo que con derecho se tiene. Esta definición, que no se conecta explícitamente con la primera razón aducida ligada a la cuestión de fe pero que podría darla por supuesta, resulta acorde con la idea de guerra justa expresada en la ley previa en función de recuperar lo propio.

Asimismo, esta argumentación se cimienta en la articulación con un principio hallable en otro título de la misma *Segunda Partida*. Se trata de la aplicación, en la ley 10 del título 29, de la normativa romana del postliminio a los territorios perdidos y reconquistados que esta norma denomina *captivos*. En esta ley se

14 Sobre la noción de tierra en Alfonso, en particular en el sentido de morir o pelear por la tierra, *Cf.* Ariel Guiance, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998, pp. 350 y ss.

postula que el tiempo no corre contra los derechos de los señoríos perdidos en manos enemigas al igual que ocurre con los que competen al combatiente individual caído en cautiverio y que, regresando a su comunidad, cruzando su *limen*, no ve menguado ninguno de sus derechos posesorios por el paso del tiempo[15].

Ya el derecho romano preveía la transposición de esta ficción jurídica del postliminio de los ciudadanos cautivos a lugares: así D. 11, 7, 36 establecía que los lugares religiosos (que habían dejado de serlo por ocupación enemiga) podían retornar a su primer estado atravesando *quasi quodam postliminio*. Pero aquí la escala ha variado pues el redactor de *Partidas* no se expresa como las normas romanas en términos de *agri* o *loca* sino que llega a hablar de la pérdida de imperios y reinos y de una ocupación lo suficientemente duradera como para significar, diríamos, una reestructuración toponímica y dominial:

> *Imperios, Reynos, e otras tierras, caen muchas vegadas, en poder de los enemigos, perdiendo los aquellos que dende son naturales, e viniendo en manos de otros estraños, que cambian los nomes de los logares, e departen los terminos, e vsan de los derechos, de otra manera que ante eran e despues acaesce, que a tiempo tornan en poder de aquellos cuyos fueron primero: e porende los antiguos llamaron captivos, aquellos logares, en quanto eran desapoderados dellos: aquellos cuyos solian ser por derecho*.

Partidas II, 29, 10 dispone entonces que en tal situación estos territorios (entendiendo por ello los señoríos mayores) retornen a su anterior estado *despues que los cobrassen, e saliessen de aquel captiverio*. Ahora bien, el vocablo «*captivos*» propiamente hablando, refiere según *Partidas* II, 29, 1 a quienes caen en prisión de hombres de otra creencia. De esta manera, la mención de los reinos cautivos parece remitir también, aunque ahora en una matriz

15 Tal como lo recoge *Partidas* II, 29, 5.

jurídica, a la «pérdida de España», asegurando una imprescriptibilidad de los derechos góticos sobre las tierras ganadas por el moro[16].

Se trata, entonces, de un entramado urdido en función de la «restauración» del reino perdido por Rodrigo, aun si sabemos que las preocupaciones bélicas de Alfonso X no se reducían a unos límites peninsulares. De hecho, asegurado (aunque solo en principio) el vasallaje del reino de Granada[17], la atención real virará hacia el control del Estrecho y la ocupación de las plazas norafricanas, razón por la cual Alfonso encarará la construcción de una importante flota[18]. El objetivo africano seguiría el plan fijado por Fernando III en acuerdo con el Papado que incentivó fuertemente este tipo de iniciativas como la bula de Inocencio IV que en 1246 concedía a la Orden de Santiago la ciudad de Salé, en el litoral atlántico magrebí[19]. Los primeros años del reinado de Alfonso, previos a la empresa del Imperio, atendieron a distintos preparativos diplomáticos y financieros para una cruzada norafricana. El único episodio que finalmente se concretó fue la efímera toma de Salé en 1260, cuyo eco se detecta en *Cantigas de Santa María* 328[20]. Posiblemente se pensara como un ensayo para futuras expediciones que se frustraron con los inconvenientes de la

16 *Cf.* Inés Fernández Ordóñez, «Evolución del pensamiento alfonsí y transformaciones de las obras jurídicas e históricas del Rey Sabio», *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale,* n. 23, 2000, pp. 277-278 acerca de la negativa en *Estoria de Espanna* de reconocer estructuralmente la existencia de un *sennorio* árabe.

17 *Cf.* Rachel Arié, «El reino nasrí en la época de Alfonso X», *Revista de Occidente*, n. 43, 1984, pp. 185-202. respecto de las relaciones con el reino nazarí de Granada, que influyen en la política interna dada la articulación con la revuelta mudéjar de 1264.

18 *Cf.* Charles Julian Bishko, «The Spanish and Portuguese Reconquest 1095-1492», en Harry W. Hazard (ed.), *A History of the Crusades*, v. 3, Madison, The University of Wisconsin Press, 1975, pp. 432 y ss.; Robert MacDonald, «Law and Politics: Alfonso's Program of Political Reform», en Robert I. Burns, *The Worlds of Alfonso the Learned and James the Conqueror*, Princeton, Princeton University Press, 1985, p. 163.

19 *Cf.* Francisco Javier Díaz González & José Manuel Calderón Ortega, «Los almirantes y la política naval de los reyes de Castilla en el siglo XIII», *Anuario de la Facultad de Derecho de Alcalá de Henares*, n. 8, 1998-1999, pp. 103-126.

20 *Cf.* Mercedes Garcia Arenal, «Los moros en las Cantigas de Alfonso X el Sabio», *Al-Qantara*, n. 6, 1985, p. 141.

administración de Alfonso, comenzando por la revuelta mudéjar de 1264 que contara con apoyo granadino y de los benimerines de Fez.

Por su parte, los musulmanes de Ultramar también entraban en el horizonte, pues Alfonso X aparece, como otros monarcas de su tiempo, imbuido del clima creado en Europa tras la conquista turca de Jerusalén en 1244, que motorizaría la reunión de los concilios de Lyon de 1245 y 1274[21]. La idea de una cruzada a Palestina impregna los proyectos alfonsíes como lo reflejaban las negociaciones abiertas con Jaime I en 1269 para una expedición conjunta, que finalmente sería desaconsejada por el papa en virtud de la sublevación mora y el peligro de una invasión africana. Esta última se efectivizaría en 1275 con el desembarco de los benimerines en Algeciras cuando Alfonso veía ya desarmarse su edificio político tras la revuelta nobiliaria de 1272[22].

La discusión entre los canonistas

Ahora bien, tanto la Cruzada de Ultramar como la reconquista de la Península responden en gran medida al mismo arsenal argumentativo. Ambas empresas, en efecto, montan su justificación en términos de guerra defensiva y de recuperación de lo otrora usurpado por los musulmanes a los godos o a otros cristianos. En este sentido y pese a la amplitud de miras de los textos alfonsíes, no hallamos aquí una reflexión en torno de la legitimidad de la conquista sobre infieles que no hayan hostilizado

21 *Cf.* Olga Tudorica Impey, «Del duello de los godos de Espanna: la retórica del llanto y su motivación», en *Romance Quarterly*, v. 33, n. 3, 1986, p. 300.
22 *Cf.* Cristina González, «Alfonso X y la conquista de la otredad», *Nueva revista de filología hispánica,* tomo 51, n. 1, 2003, pp. 205-212. La importancia dada por Alfonso a la cruzada a Tierra Santa es uno de los factores tomados en cuenta para volver a atribuir, según González (*La tercera crónica de Alfonso X: La gran conquista de Ultramar*, Londres, Tamesis Books, 1992, 165 p.), una paternidad alfonsí a la crónica de la *Conquista de Ultramar.*

en algún momento a los cristianos, como la que contemporáneamente se está desarrollando en sede canónica y que dará las referencias obligadas de la futura discusión en torno de la conquista de América.

En efecto, aun si la guerra en la península ibérica da pie a determinada producción jurídica en el ámbito del *ius commune*, como en el caso del *consilium* 72 de Oldrado da Ponte[23], lo cierto es que otros escenarios resultarán más estimulantes para la reflexión en virtud de involucrar la posibilidad de una conquista sobre territorios que nunca pertenecieron a un estado cristiano. Esta línea de pensamiento es de una gran riqueza en tanto implica, entre otros asuntos, la legitimación o no del dominio de los gobernantes infieles sobre sus súbditos y la discusión en torno de la legalidad de cualquier autoridad (cristiana o no) que se halle en estado de pecado.

No son, entonces, Tierra Santa ni la península ibérica los escenarios que llevan a los canonistas a plantearse este tipo de cuestiones sino el Báltico (en la lucha entre los Caballeros Teutónicos y los lituanos paganos, terciando en el asunto el reino polaco) o, más claramente, el Imperio Mongol, foco de las preocupaciones misionales del papa jurista Inocencio IV.

Será precisamente la labor de este pontífice la que abrirá el debate en torno de la legitimidad de privar militarmente de sus bienes a infieles que no hayan atacado previamente a los cristianos. De hecho, le dará nombre a una de las posturas de este debate, la *oppinio Innocentii*, que se contrapondrá a la *oppinio Hostiensis*, es decir, la del cardenal de Ostia, Enrique de Susa[24].

23 *Cf.* James Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels: The Church and Non-Christian World 1250-1550*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1979, pp. 18-21, y Sandra Brand-Pierach, *Ungläubige im Kirchenrecht. Die kanonistische Behandlung der Nichtchristen als symbolische Manifestation politischen Machtwillens*, 2004, http://w3.ub.uni-konstanz.de/v13/volltexte/2004/1300//pdf/Brand-Pierach.pdf, pp. 204 y ss.

24 Para un análisis detallado de estas posturas y su adopción por otros juristas medievales, *Cf.* capítulo 1 de Muldoon, *op. cit.*

Describamos brevemente ambas posturas, que surgen del mismo *locus* textual, sendos comentarios a la decretal de Inocencio III *Quod super his*.

El planteamiento de Inocencio, tras repasar las razones por las que el papa podía legítimamente encomendar cruzadas al Santo Sepulcro (que van desde la guerra defensiva y la recuperación de lo usurpado hasta la invocación de la herencia imperial vía «Donación de Constantino»), se pregunta por la competencia papal respecto de un reino infiel en una situación que no reuniera las condiciones de Tierra Santa. Y la respuesta será en principio negativa pues por la ley natural todas las criaturas racionales tienen derecho a poseer bienes y a elegir sus propios gobernantes, derechos que no provienen de una concesión crística sino que son comunes a todos los hombres. Por ello, no es lícito que el papa (y menos otra autoridad secular) dé pie a una campaña militar para privar a los no cristianos de su propiedad o de su autoridad sobre la simple base de su infidelidad.

Esta argumentación, que en principio niega una eventual competencia papal sobre los estados *extra ecclesiam*, no invalida, sin embargo, la condición de pastor de la humanidad que ostenta el papa. El rebaño del Señor incluye a cristianos y a infieles y la responsabilidad de su cuidado recae en su vicario. *De jure*, el papa, así como interviene en la esfera secular *ratione peccati*, tiene derecho a intervenir en asuntos de infieles aunque *de facto* solo pueda hacerlo con aquellos que viven en el seno de la cristiandad (así como cuando resguardó la pureza del judaísmo frente a las «desviaciones» del Talmud en el proceso de condena de este texto que llevaría a la famosa quema de talmudes de 1242). La condición que habilitaría la intervención papal residiría en un ataque a la ley de la naturaleza, que es la única a la que responden los infieles. No queda suficientemente claro qué representaría un ataque de este tipo pero Inocencio ejemplifica con la práctica sodomítica y el culto idólatra. En tal caso, no se puede imponer el bautismo sobre los infieles pero sí enviarles predicadores para

forzar su adhesión a la ley natural, misión que puede garantizarse si es necesario con una intervención militar. En cualquier caso, solo el papa tendría la potestad de ordenar una campaña bélica para asegurar el cumplimiento de la ley natural por parte de los infieles.

La *oppinio Hostiensis*, en cambio, sostiene que los infieles carecen de todo derecho a la autoridad y la propiedad desde el nacimiento de Cristo. Este último reúne en su persona las potestades temporal y espiritual y cuenta con el poder para privar a los pecadores de toda autoridad y para transferirla a quienes viven libres de pecado. Pues, en efecto, los infieles son pecadores *per se* por lo que con el nacimiento de Cristo automáticamente se canceló toda potestad infiel. El papa en tanto vicario asume el mismo poder y tiene *de jure* la capacidad de intervenir directamente sobre los infieles, cuyas posesiones y autoridad son ostentadas solo en tanto fruto de una usurpación a los cristianos.

Hacia el s. xv un nuevo escenario geográfico se sumará a los que alimentaron este debate en el cual las posiciones de Inocencio y Hostiensis fueron las dominantes aunque no las únicas. Se trata de las islas Canarias cuya posesión se disputan portugueses y castellanos en el contexto de una expansión atlántica que no se hace ya solo sobre un litoral ocupado por musulmanes o sobre tierras que en última instancia correspondían a la Mauritania romana. Las Canarias traen como novedad su ocupación por pueblos a los que no llegó la Palabra, que nunca formaron parte del Imperio romano y que no cuentan en su historia con episodios de hostilidad para con los cristianos.

En este contexto, el rey Eduardo I de Portugal, en sus negociaciones con Roma para garantizarse una concesión papal del archipiélago, pondrá en juego un nuevo argumento que se usará luego en América: los habitantes de las islas no son moros enemigos de los cristianos pero viven en un estado de salvajismo similar al de las bestias irracionales. En una argumentación que daba por sentada la ineluctabilidad de la conquista del archipiélago, la

baza del rey consistía en presentarse como el mejor agente para una conjunta cristianización y civilización de estos hombres cuya barbarie les impedía conocer incluso lo que ordena el derecho natural.

Este tipo de especulación debe ser tomada en cuenta como una voz de alerta en relación con un tipo de acercamiento historiográfico a la conquista de América, centrado en la percepción/construcción de la otredad, al estilo de T. Todorov y otros trabajos que se asientan en las «imágenes» que representa el Nuevo Mundo para el conquistador español que carga a cuestas con su *Weltanschauung* medieval[25]. Este enfoque es lícito y a la vez fascinante, pero puede ocultar la inscripción retórico-jurídica de la descripción del habitante americano en clave de «salvajismo». La discusión en torno de los justos títulos es de carácter jurídico-moral y lo que puede aparentar una referencia etnográfica, que da pie a discurrir sobre el etnocentrismo español (que es obvio), opera en realidad como un argumento jurídico que puede habilitar un tipo de justificación u otro. Las referencias bestiales en relación con el conocimiento o desconocimiento y con la preservación o ataque del derecho natural por parte de los habitantes de unas tierras que nunca han oido hablar de Cristo pueden en un punto hacer sortear los inconvenientes que la tradición canónica oponía a la intervención legítima sobre estados infieles pacíficos.

25 *Cf.* Tzvetan Todorov, *La Conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 1992, pp. 157 y ss. *Cf.* también Teófilo Ruíz, «Representación de uno mismo, representación de otros: Castilla y el Nuevo Mundo a finales de la Edad Media y principios de la Moderna», *Temas medievales*, publicación anual del Departamento de Investigaciones Medievales del Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina, n. 3, 1993, pp. 49-70.

Retomando a Alfonso en el s. xvi

Pasemos finalmente a la lectura que se puede detectar del texto de *Partidas* en el s. xvi en el contexto de la discusión sobre los justos títulos de la conquista americana. La intervención en dicho debate por parte de Gregorio López presenta cierta singularidad a tener en cuenta.

Por un lado, el planteo de López se efectúa en el contexto de su glosa a *Segunda Partida* y de una manera excepcional en lo que hace a su extensión. En efecto, la glosa a *Partidas* II, 23, 2 conforma prácticamente un *tractatus* sobre la legitimidad de la conquista americana que llega a ocupar 19 columnas del texto impreso en 1555[26].

Por otro lado, el glosador incluye allí una detenida exposición de las relecciones de Francisco de Vitoria, *prolixitas* por la cual se excusa ante el lector en el hecho de que las líneas fundamentales del teólogo salmantino, *vir ille doctissimus*, le han llegado en manuscrito y hasta la edición de *Partidas*, «*in stampis non habeantur*». La razón de tan detallada descripción de las tesis de Francisco de Vitoria radica en que su lectura determinó en Gregorio López una revisión de su postura respecto de la legitimidad de la conquista de Indias. Es por ello que en su hiperbólica glosa, López presenta en realidad dos (sino tres) opiniones, explicitando así la incidencia del entramado argumentativo de Francisco de Vitoria.

La posición que sustentaba López hasta la lectura del manuscrito salmantino hacía centro principalmente en la concesión de Alejandro VI a los reyes de España, sin que esto significase una adhesión explícita de la sede apostólica a la *oppinio Hostiensis* sobre el dominio universal del pontífice y su jurisdicción sobre cualquier tierra del planeta. Al contrario, la bula de concesión debía entenderse «*in casibus in quibus licita esset concessio & belli*

26 Se trata de la glosa más larga de la edición de López. Otros comentarios extensos se encuentran en P. IV, 26, 10; P. VI, 9, 32; P. VI, 11, 6 y P. VI, 13, 3.

indictio». Estas condiciones que habilitaban una declaración de guerra venían dadas por una serie de crímenes cometidos por los habitantes de Indias que justificaban una conquista militar a fin de asegurar el dominio de Cristo y su vicario, crímenes como la idolatría o el canibalismo. La glosa, recordemos, cuelga del texto alfonsí acerca de «acrecentar la fe» como razón valedera de una guerra con derecho. López acuerda con Tomás de Vio, a quien cita también con detenimiento, en lo que hace a la prohibición del bautismo forzado y al precepto crístico de una evangelización sin armas, de *oves inter lupos*. Pero matiza López que el tiempo de la Encarnación y el presente son distintos y que ahora se cuenta con una Iglesia implantada que puede apelar a otros mecanismos. En este sentido, López realza el valor de la «*instructio data a regibus Hispaniae*» a los conquistadores en cuanto a advertir previamente a los indígenas sobre el abandono del culto idolátrico. No es el rechazo del bautismo sino el impedimento a la predicación y la persistencia en la idolatría, en tanto ejemplo de los «*contra legem naturae nefanda*» que cometen los indígenas, lo que habilita la acción militar contra ellos. La guerra es justa si se produjo previamente una advertencia que muestre el ataque a la ley natural y si ésta fue desatendida[27]. En este tipo de argumentación podemos ver el viraje retórico que experimentara la defensa de la conquista castellana que en un primer momento se asentaba en un aristotélico reclamo de la esclavitud natural de los salvajes

27 «sentio iustum esse bellum, quod catholici hispanorum reges contra barbaras gentes, & idolatras, quae Deum ignorabant versus occidentem & austrum inuentas, ante aliquot annos gesserunt, & nunc etiam gerunt, hac tamen conditione bellum illud iustum esse censeo, si antequam reges contra illos bellum moueant, procurent diligenter & fideliter illos monere, ut falsorum deorum cultum deserant, & Deum verum qui est cunctorum creator & rector, adorent, quam monitionem si ibi receperint, quanuis baptismum recipere nolint, non credere iuste posse bellum contra illos moueri. Si autem tali monitioni obtemperare noluerint: sed obstinati in suo errore perstiterint, praesertim si verbi Dei praedicationem impediant: tunc iustum esse quod ob hanc causam contra illos geratur bellum: quia omnes illae gentes, ut experientia compertur est, idolatriam exercent, & multa alia contra legem naturae nefanda committunt».

y que luego se montaría más bien sobre la idea de crimen contra el orden natural[28].

La segunda posición de López se explicita como crítica a los postulados de Francisco de Vitoria, tras describirlos largamente. El jurista imperial plantea que el teólogo salmantino no ha probado *ex sacra pagina* la invalidez de la *oppinio Innocentii*. El amplio consenso que esta última tiene entre los canonistas obliga a López a someterse al «mejor juicio y la corrección de Iglesia» y declarar como tesis sustentable que el papa puede castigar a los infieles que atenten contra la naturaleza lo que vuelve lícita la guerra contra idólatras advertidos y pertinaces. Si como dice Baldo es lícito transferir a un buen católico el reino de un cristiano que se hace hereje, por qué no hacer lo mismo, se pregunta López, «*in gentili haereticante in lege naturae, nota & scita*». El castigo «*ratione delictorum contra naturam*» (al no reconocerse al único Dios y al adorarse a falsos ídolos) está avalado entre las razones legítimas aducidas por Inocencio: «*contra terram in qua deus per idolatriam blasphematur*».

En contra de Francisco de Vitoria, López reafirma la jurisdicción del papa sobre los infieles en lo que atañe al castigo del pecado de idolatría o *contra naturam*, a partir de lo que el mismo Inocencio explica. Por ello no obsta aquí el texto paulino de *Corintios* 5:12 («*quod mihi de his quae foris sunt?*») que está en función de castigos espirituales (que por cierto no surten efecto en un infiel condenado ya por su misma infidelidad) y no de los castigos temporales, que la Iglesia puede legítimamente imponer sobre los infieles.

Por otro lado, López insiste frente a las tesis de Francisco de Vitoria en el carácter manifiesto de ataque *contra legem naturae* de determinados crímenes como la idolatría y la sodomía, para

28 *Cf.* Aldo Andrea Cassi, «Da Salamanca allo Yucatan. Itinerari storico-giuridici del bellum iustum», *Diritto@storia*, Revista Internacional de Ciencia Jurídica y tradición romana, n. 4, 2005, versión en línea http://www.dirittoestoria.it/4/Memorie/Cassi-Itinerari-bellum-iustum.htm

lo cual retoma a Tomás de Aquino[29]. Este punto se refuerza recordando que el castigo se efectúa sobre los indígenas en tanto *corruptores legis naturae* y no en tanto infieles y para ello se argumenta con la transferencia a los hebreos de la tierra de los cananeos, no en función de su infidelidad sino de su idolatría y otros crímenes que contaminaban la tierra.

Tras una larga exposición en la que finalmente confiesa el haber discurrido «*diffuse*», López enumera una serie de conclusiones, a saber:

— que a los reyes de España compete por concesión apostólica la conquista de estos paganos infieles para la implantación de la fe y para solventar los gastos de dicha empresa.

— que en la conquista no hay que empezar con las armas sino enviar buenos predicadores, haciendo entender a los bárbaros que no se está en pos de sus bienes temporales.

— que para la protección de los predicadores y los ya convertidos conviene crear fortalezas de modo de asegurar un contacto con los infieles y que éstos pierdan el temor y se conviertan con buenas palabras. En este sentido, resulta conveniente también que los reyes eximan de tributo a los conquistados por algunos años.

— que es lícita la guerra si los paganos rechazan a los predicadores o los dañan o impiden a sus súbditos que escuchen la Palabra o persigan a los ya convertidos.

— que de ningún modo es lícita la guerra porque no creen en Cristo porque nadie puede ser obligado a creer y «*credere voluntatis est*».

— que, según el amplio consenso de canonistas y de algunos teólogos, es lícita la guerra contra los idólatras (que, ya advertidos, no desistan de su culto y no reconozcan al único Dios) o contra los infieles *corruptores legis naturae*. En este punto, López presenta en el momento de concluir una gran vacilación. Por un

29 *Cf.* II-IIae, q. 1, a. 5 y 8.

lado recuerda que es la posición que defendió *supra* por distintos medios más allá de lo que planteara Inocencio. Pero «*nunc vero in angustia decidendi positus*» y viendo que algunos de los teólogos de su tiempo contradicen dicha doctrina en función del texto de *Corintios* y de Tomás II-IIae, q. 12, a. 2 (no se puede castigar la infidelidad en aquellos que nunca recibieron la fe) y viendo que Cristo quiso que se evangelizara con paciencia y mansedumbre y no por las armas (Tomás de Vio), confiesa que «*non auderem ad praesens consulere quod in acquisitione istorum infidelium illa doctrina utatur*».

— que es lícita la guerra para poder proteger y liberar a hombres inocentes que los infieles matan en sus sacrificios, habiendo sido ya advertidos.

— que es lícita la guerra si los bárbaros infieles hostilizan a los conversos o cristianos y éstos no pudieran defenderse.

— que resulta insostenible la tesis de Hostiensis, doctrina a rechazar porque de ella se siguen absurdos, robos y latrocinios.

Estas son las conclusiones de Gregorio López. Una vez desplegadas, podemos preguntarnos, como cierre de este trabajo, por el sentido de la inclusión de este tratado en la glosa de *Partidas*. Es decir, interrogarnos por qué López no edita aparte este desarrollo y fuerza su inserción en el marco del texto alfonsí en unos modos que, podríamos decir, violentan las reglas del género de la glosa.

Está claro que esta pregunta podría anularse aduciendo razones de orden práctico-editorial. Pero lo cierto es que tal hipótesis (que es bien posible) nos privaría de pensar y formular suposiciones más interesantes en términos de estrategia retórica.

En este sentido, la forzada ligazón de la discusión de los justos títulos con el texto de *Partidas* que efectúa López podría brindar una nueva base de apoyo a la defensa de la dominación española. En efecto, si, como bien demostraron entre otros K. Pennington y J. Muldoon[30], se apoyaban en la tradición canónica quienes

30 *Cf.* Muldoon, *op. cit.*; y Kenneth Pennington, «Bartolomé de Las Casas and the

impugnaban la legitimidad de la conquista de Indias (con todos los matices del caso), los defensores de la conquista, en cambio, apuntaron a argumentos de raigambre aristotélica. Podría pensarse entonces que López intenta en este contexto un anclaje en la tradición del derecho hispánico como una fuente alternativa de legitimidad. El argumento alfonsí del acrecentamiento de la fe tiene la suficiente vaguedad como para, más allá de su obvia relación con la guerra al moro, aludir al conjunto de reflexiones que habilitaban en última instancia una acción bélica a fin de asegurar el avance de la cristianización[31].

Asimismo podría pensarse que esta inclusión en *Partidas* habilita la postulación de una continuidad entre la conquista del Nuevo Mundo y la guerra contra el moro en la península ibérica. De esta manera, a efectos retóricos podría transferirse a la nueva conquista la legitimidad que gozaba la anterior, aun si en términos estrictos respondían a dos lógicas justificatorias distintas. Ello se explicita en la glosa de G. López a *Partidas* II, 18, 32. Esta ley (que normaba la entrega al rey de fortalezas conquistadas, haciendo jugar en su regulación las nociones de naturaleza y vasallaje) conforma el lugar en el que López conecta la conquista de la que habla Alfonso contra los moros (citando a *Partidas* II, 9, 16 y el citado *consilium* de Oldrado da Ponte), con la que

Tradition of Medieval Law», en Kenneth Pennington, *Popes, Canonists, and Texts 1150-1550*, Aldershot, Hampshire, Brookfield Vermont, Variorum reprint, 1993, 373 p.

31 En la descripción que en esta glosa hace G. López de los conceptos de Francisco de Vitoria, el acrecentamiento de la fe, «causa religionis christianae propagandae» aparece como uno de los títulos «ex quibus licite Barbari isti venire poterunt in dictionem Hispanorum». Ello a partir de cuatro proposiciones. La primera, que los cristianos tienen un «ius praedicandi et anunciandi Euangelium» así como también el *ius peregrinandi & negociandi*, especialmente cuando está en juego la salvación de los que están *extra statum salutis*. En segundo lugar, el derecho a predicar es universal a todos lo cristianos pero el Papa, que no es *dominus temporalis* pero que *in temporalibus* tiene potestad *in ordine ad spiritualia* puede, si conviene, encargar esa tarea exclusivamente a alguien, como es el caso de los reyes de España. En tercer lugar, si los bárbaros permiten la predicación no existe razón para la guerra ni para la ocupación de tierras. Por último, las guerras, ocupaciones o deposiciones de gobernantes bárbaros son lícitas solo si estos últimos o la *multitudo* impiden la predicación o atacan a los misioneros.

contemporáneamente se está desarrollando en las Indias y el litoral africano:

Pero ¿qué se entenderá hoy por conquista, toda vez que la tierra antes ocupada por los sarracenos, con el auxilio de Dios, se ha restituido ya para el Rey y el reino? Esta fue ciertamente la antigua conquista del Rey de España, l. 16. tit. 19 de esta Partida, y Oldrado consilium *72, que empieza* an contra sarracenos Hispaniae*: empero, aun quedan otras tierras que también pueden llamarse de conquista, y son todas las islas y tierras firmes del mar océano, según la concesión de Alejandro; dado que tiene gran fuerza la concesión del Papa en estas cosas, según lo anotado por Bartolo en el tratado* De insula*, sobre la parte* nullius*, col. 2 y 3, debiendo colocarse fuera de discusión lo dispuesto por él sobre este punto, a pesar de que dichas tierras nunca hubiesen estado en nuestro poder, y por más que digan Baldo y Augustino en la l. 9 D.* de legat. *1: pues que el Papa es vicario de Cristo al cual todas las cosas están sujetas. Puede sentarse también que cualquier otro país de los sarracenos, que por concesión apostólica se haya designado al Rey de España, se llamará conquista, según lo anotado por Bartolo en la l. 103 D.* de verb. oblig.*, y l. ult. D.* de act. empt. *y puede decirse igualmente que todo el litoral de África que mira a la costa de España, se entenderá territorio de conquista, ya porque estos lugares pertenecieron a los cristianos, ya porque también nos hostilizan; siendo por consiguiente lícito a nuestro Rey declararles la guerra, cap.* dispar. *23,* quaestio *últ., Oldrado en dicho* consilium *72; lo que aprueba el Papa, quien todos los días concede indulgencias y levanta cruzadas contra aquellos infieles y a favor del Rey de España*»[32].

32 «Sed quae dicetur conquesta regis hispaniae hodie: nam terra quae in ea occupata erat a sarracenis iam fauente deo restituta est eidem regi & regno: haec enim fuit olim antiqua conquesta regis hispaniae, ut patet in l.16. tit.9, supra. ea. parti.& late tradit Oldrad. consi. 72 incipien. an contra sarracenos hispaniae. potest dici, quod nunc erunt de conquesta regis hispaniae omnes insulae & terrae firmae maris oceani iuxta concessionem Alexandri. multum enim papae concessio in his operatur iuxta nota. per Bart. in tract. de insula. super parte nullius. colum. 2 & 3, & si papa voluit

En el mismo *locus* hallamos entonces la unión entre tres frentes bélicos: el pasado de la expulsión de los moros de la península ibérica; el presente en el Nuevo Mundo en función de la concesión de Alejandro VI; y el también presente de las plazas norafricanas que representan las tierras otrora cristianas y que funcionan como base para las hostilidades de los infieles[33].

En suma, la operación llevada a cabo por Gregorio López de hacer jugar en el debate de los justos títulos la tradición hispánica en la figura de Alfonso el Sabio no parece inocente. Al contrario, parece el efecto de una estudiada decisión estratégica.

Bibliografía primaria

Alfonso X, *Las Siete Partidas*, edición de Gregorio López, Salamanca, Andrea de Portonaris, 1555 (reproducción anastástica de la editorial del Boletín Oficial del Estado, 1974).

—, *General Estoria,* en L. Kasten, J. Nitti & W. Jonxis-Henkemans (eds.), *The Electronic Texts and Concordances of the Prose Works of Alfonso X, El Sabio*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1997, (reproducción de Ms. Madrid, Nacional 816).

—, *Estoria de Espanna*, editada en *The Electronic Texts and Concordances of the Prose Works of Alfonso X, El Sabio*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1997, (reproducción de Ms. Escorial: Monasterio X.I.4).

potuit & de eius potestate disputandum non est, ut dicit ibi Bart. licet istae terrae nunquam fuerint in potestate nostra, quidquid notauerint Bal. & Ange. in l. id quod apud hostes. ff. de lega. primo. cum papa fit vicarius christi, cui omnia sunt subdita, potest etiam dici quod quaelibet alia terra sarracenorum, quae ex concessione apostolica sit data regi hispaniae, dicetur de eius conquesta, iuxta ea quae not. Bartol. in l. liber homo. ff. de verbo. obliga. & in l. fin. ff. de actio. empt. & etiam potest dici, quod omnis litoralis africae, quae oram hispaniae attingit dicatur de eius conquesta, cum omnia alia loca fuerunt christianorum: & quia ipsi nos impugnant. vnde licet regis nostro, eis bellum indicere, ut in ca. dispar. 23 q. fi. & tradit Oldral. d. consil. 72 & papa approbat & quotidie dat indulgentias & cruciatam contra illos sarracenos africae in fauore regis hispaniae».

33 La glosa a P. II, 22, 7 sobre la «frontera caliente» cita una descripción de las provincias de Hispania de Isidoro de Sevilla que incluye la Tingitania africana.

—, *Libros del saber de astronomia*, editada en *The Electronic Texts and Concordances of the Prose Works of Alfonso X, El Sabio*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1997, (reproducción de Ms. Madrid: Universitaria 156)

Bibliografía secundaria

Arié, Rachel, «El reino nasrí en la época de Alfonso X», *Revista de Occidente*, n. 43, 1984, pp. 185-202.

Barkai, Ron, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*, Madrid, Rialp, 1991, 301 p. (Libros de Historia, 13).

Bishko, Charles Julian, «The Spanish and Portuguese Reconquest, 1095-1492», en Harry W. Hazard (ed.) *A History of the Crusades*, vol. 3, *The Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1975, pp. 396-456.

Block Friedman, John, *The monstrous races in medieval art and thought*, Cambridge, Harvard University Press, 1981, 268 p., ils.

Brand-Pierach, Sandra, *Ungläubige im Kirchenrecht. Die kanonistische Behandlung der Nichtchristen als symbolische Manifestation politischen Machtwillens*, Abril, 2004, [disertación para obtener el grado académico Doctor en Filosofía en la Universidad de Konstanz, Facultad de Humanidades Departamento de Historia y Sociología]
http://kops.ub.uni-konstanz.de/bitstream/handle/urn:nbn:de:bsz:352-opus-13005/Brand-Pierach.pdf

Burns, Robert, «Christian-Islamic Confrontation in the West: the Thirteenth Century Dream of Conversion», *American Historical Review,* n. 76 (5), diciembre, 1971, p. 1386-1434.

Carpenter, Dwayne, «Alfonso el Sabio y los moros: algunas precisiones legales, históricas y textuales con respecto a *Siete Partidas* 7.25», *Al-Qantara*, Revista de Estudios Árabes, v. 7, n. 1-2, 1986, pp. 229-252.

Cassi, Aldo Andrea, «Da Salamanca allo Yucatan. Itinerari storico-giuridici del *bellum iustum*», *Diritto@storia. Scienze Giuridiche e Tradizione Romana*, n. 4, 2005.

Díaz González, Francisco Javier, y José Manuel Calderón Ortega, «Los almirantes y la política naval de los reyes de Castilla en el siglo xiii», *Anuario de la Facultad de Derecho de Alcalá de Henares*, n. 8, 1998-1999, pp. 103-126.

Fernández-Ordóñez, Inés, «Evolución del pensamiento alfonsí y transformaciones de las obras jurídicas e históricas del Rey Sabio», *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale,* n. 23, 2000.

Flori, Jean, *La guerra santa: la formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Madrid, Trotta, 2003, 402 p.

Freedman, Paul, *Images of the Medieval Peasant*, Stanford, Stanford University Press, 1999, 459 p., il.

García-Arenal, Mercedes, «Los moros en las *Cantigas* de Alfonso X el Sabio», *Al-Qantara*, Revista de Estudios Árabes, n. 6, 1985, pp. 133-151.

Guiance, Ariel, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos vii-xv)*, Valladolid, Consejería de Educación y Cultura, 1998, 416 p.

González, Cristina, *La tercera crónica de Alfonso X: La gran conquista de Ultramar*, Londres, Tamesis Books, 1992, 166 p.

—, «Alfonso X y la conquista de la otredad», *Nueva revista de filología hispánica*, Revista del Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios de El Colegio de México, v. 51, n. 1, 2003, pp. 205-212.

González-Casanovas, Roberto, «Fernando III como rey cruzado en la *Estoria de Espanna* de Alfonso X: la historiografía como mitografía en torno a la reconquista castellana», en *Actas del XII Congreso de Asociación Internacional de Hispanistas realizado del 21 al 26 de agosto de 1995*, v. 1 Medieval y lingüística, Reino Unido, Birmingham, Universty of Birmingham, Department of Hispanic Studies, 1998, pp. 193-204.

Impey, Olga, «*Del duello de los godos de Espanna*: la retórica del llanto y su motivación», *Romance Quarterly*, v. 33, n. 3, 1986, pp. 295-307.

MacDonald, Robert, «Law and Politics: Alfonso's Program of Political Reform», en Robert I. Burns, *The Worlds of Alfonso the Learned*

and James the Conqueror: intellect & force in the Middle Age, Princeton New Jersey, Princeton University Press, 1985, 232 p.

Muldoon, James, *Popes, Lawyers, and Infidels: The Church and the Non-Christian World 1250-1550*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1979, XI-212 p.

Pennington, Kenneth, «Bartolomé de Las Casas and the Tradition of Medieval Law», en Kenneth Pennington, *Popes, Canonists, and Texts 1150-1550*, Aldershot, Hampsire, Brookfield, Vermon, 1993, 373 p., ils.

Ríos Saloma, Martín, «De la Restauración a la Reconquista: la construcción de un mito nacional (Una revisión historiográfica. Siglos xvi-xix)», *La España medieval*, Revista de la Universidad Complutense de Madrid, n. 28, 2005, pp. 379-414.

Rivair Macedo, José, «Os filhos de Cam: A Africa e o saber enciclopédico medieval», *Signum,* Revista de la Asociación Brasileña de Estudios Medievales, v. 3, 2001, pp. 101-132.

Ruiz, Teófilo, «Representación de uno mismo, representación de otros: Castilla y el Nuevo Mundo a finales de la Edad Media y principios de la Moderna», *Temas medievales*, publicación anual del Departamento de Investigaciones Medievales (Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina), n. 3, 1993, pp. 49-70.

Rumeu de Armas, Antonio, «El jurista Gregorio López, Alcalde mayor de Guadalupe, consejero de Indias y editor de las *Partidas*», *Anuario de Historia del Derecho Español*, n.63-64, 1993-1994, p. 345350.

Todorov, Tzvetan, *La Conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 1992, 211 p.